Vol. III. Novembre 1927 N. 6.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **Modernismo anglicano e modernismo cattolico.**

AMBROGIO DONINI: **Escatologia e penitenza nel Cristianesimo primitivo.**

MARIANO MARESCA: **La religione nel mondo dello spirito.**

Il Giudaismo normativo. Nota di ERNESTO BUONAIUTI.

Discussioni. FRANCO MICHELINI: **La filosofia della salvezza.** — ERNESTO BUONAIUTI: **Religiosità e vita associata.**

Bollettino di scienza delle religioni a cura di ALESSANDRO POGGIOLI. — **Bollettino di storia del Cristianesimo medievale** a cura di ANTONINO DE STEFANO.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Rassegna di riviste.

Indice dell'annata 1927.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1927 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Condizioni d'abbonamento:

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore . . .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI

Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

MODERNISMO ANGLICANO E MODERNISMO CATTOLICO

Quest'anno la « Churchmen's Union for the Advancement of Liberal Religious Thought » ha sciamato da Oxford e da Cambridge, sedi consuetudinarie dei suoi annuali convegni, per andare ad istituire il bilancio dei suoi guadagni e dei suoi propositi a Birmingham, sotto la tutela del primo vescovo « modernista », il Barnes, e all'ombra protettrice degli istituti « amici » della Selly Oak.

Argomento generale di questa decimaquarta conferenza, tenutasi fra il 22 e il 29 agosto scorso: « il movimento modernizzante nella chiesa inglese» (1). Se pur non fosse la naturale simpatia per un indirizzo e una corrente che tante analogie tradiscono con il movimento liberale nel cattolicismo, a spingerci a seguire da presso le affermazioni dei « modernisti » d'oltre Manica, ci indurrebbe a una particolare menzione degli atti di quest'ultimo convegno, il fatto che il modernismo cattolico vi è stato direttamente preso a tema in una apposita relazione. La quale è stata preparata e letta da un veterano del movimento, quel medesimo arcidiacono Lilley che, venti anni fa, al fianco del p. Tyrrell, portò il suo validissimo contributo alla disseminazione del « Programma dei modernisti » nei paesi di lingua inglese. Non si sarebbe potuto desiderare un ricostruttore più esperto ed un valutatore può equanime e più sagace. I limiti della esposizione gli erano stati nitidamente circoscritti: egli doveva occuparsi dell'origine, dei metodi, del fallimento e delle lezioni del movimento modernista nella comunione romana. E il relatore vi si è scrupolosamente attenuto. Con visione larga, il Lilley addita le scaturigini remote delle aspirazioni

(1) Gli atti del convegno, al completo, nel fascicolo di ottobre di *The Modern Churchman*.

modernistiche nello stesso irrigidimento della tradizione scolastica durante i secoli decimosesto e decimosettimo, e quelle prossime nelle ripercussioni del metodo storico, applicato alle origini e allo sviluppo della società cristiana. Quindi, con periodi incisivi, circoscrive l'essenza e i metodi del modernismo cattolico. « Il punto a proposito del quale la concordia dei modernisti cattolici, del resto profondamente difformi l'uno dall'altro, era completa, era la fede fervida nella chiesa romana, come erede naturale e depositaria attuale della tradizione globale della vita cristiana. Essi ritenevano, non meno saldamente dei membri più ortodossi della loro comunione, che la tradizione vivente del cristianesimo era stata mutilata nelle chiese riformate del secolo decimosesto, per il fatto stesso della loro separazione. Essi ammettevano, con sentimento di accorata tristezza, che la loro chiesa aveva smarrito la capacità di amministrare al mondo nella sua interezza il messaggio salutare del Vangelo, al cospetto del quale, tuttavia, essa era, in virtù stessa della sua storia millenaria, l'unico testimone legittimo. E spiegavano simile fallimento come dovuto all'ostinazione spietata con la quale si opponeva ai fatali, o quanto meno irrovesciabili sviluppi della vita moderna in occidente, sia sul terreno degli incontestabili progressi della critica storica e scientifica, sia su quello delle trasformazioni sociali ed economiche. Ed essi proclamavano che il loro compito era quello di ristabilire i contatti viventi della chiesa col mondo, affinchè questo riaprisse le orecchie al suo messaggio e vi riconoscesse l'unica speranza della sua salvezza. Di rimbalzo Roma, così ravvivata nello spirito e nell'orientamento, sarebbe apparsa anche alle chiese della Riforma come la vera garante del Vangelo, come il Regno di Dio, come la città agostiniana, costituita sull'amore di Dio e il disprezzo di sè, come lo società universale fondata sui carismi e chiamata ad amministrarli attraverso la vita associata. Roma, essi asserivano, era divenuta angusta nelle prospettive e settaria — *permalosa* fu l'epiteto usato da uno di loro — nel suo carattere. Perchè aveva perniciosamente risentito degli effetti della Riforma, aveva perduto durante il diuturno e avvelenato conflitto, un pò di quello zelo evangelico e di quella carità divorante senza cui essa non può non essere infedele a sè e alla sua

missione. Troppo essa aveva assunto l'andatura di un governo pronto a tutte le transazioni con le potenze di questo mondo, intrigando per i loro sinistri favori nell'atto stesso in cui resisteva alle loro più legittime domande ». Il problema delle origini ecclesiastiche, riconosce il Lilley, era stato il punto di partenza della coscienza modernistica. « Sebbene, egli riconosce, come storico il modernista cattolico fosse disposto ad ammettere che nessun solido argomento poteva accamparsi a suffragio della tesi che Gesù avesse mai pensato a istituire una chiesa, pure egli si riteneva giustificato, sulle orme di San Paolo, nel riguardare la chiesa con i suoi doni carismatici come la realizzazione storica di una promessa, la forma concreta della quale fu foggiata dalla diffusa aspettativa giudaica del veniente Regno di Dio ». « Il modernismo romano — continua il Lilley — fu pertanto, in essenza, il tentativo di costruire una nuova apologetica, basata sulla storia. Esso fece appello al sussidio della critica storica per determinare, nella misura del possibile, il contenuto originale del Vangelo. E lo scoprì nella proclamazione del Regno di Dio, che è la subordinazione dell'uomo alla volontà e alla guida dello Spirito divino nella vita corporativa di una società soprannaturale, esistente sulla terra, avvolta in condizioni temporali ed umane, fallibile e deformabile, ma in pari tempo, in virtù della sua divina costituzione, infallibilmente polarizzata verso il suo compimento, in un ordine sopra temporale di perfezione e di beatitudine. Il Loisy aveva spinto simile apologetica così lontano da riconoscere in ogni sviluppo della vita ecclesiastica, provocato dalle circostanze storiche, un mezzo divinamente ispirato per preservare il carattere della chiesa quale custode dell'originale messaggio cristiano e quale mediatrice della grazia divina. Ma altri denunciarono il pericolo di una simile apoteosi della storia. E continuarono a distinguere e ad insistere sul bisogno di una distinzione fra la chiesa, scuola divina di santità, e la chiesa, strumento umano di governo, per giudicare la seconda alla stregua della prima.

Probabilmente la colpa radicale del modernismo fu proprio nel rilievo da esso dato a simile distinzione : e pure questa apparteneva al suo proposito di costituirsi veicolo di una rinascita tipi-

camente religiosa per entro la comunione romana». Il Lilley infine s'intrattiene sull'epilogo tragico del modernismo cattolico. « Quel che si suol chiamare il fallimento del modernismo cattolico rappresentò, puramente e semplicemente, la sua soppressione. La autorità romana è sufficientemente forte per determinare una soppressione. E sebbene possa essere vero che non v'è autorità al mondo la quale possa sgozzare un'idea, comunque pericolosa, pur tuttavia ogni autorità che nutra sufficiente fiducia in sè stessa può agevolmente sbarazzarsi di coloro, le cui opinioni considera pericolose. E poichè il modernismo romano aveva la sua sola ragione d'essere nell'essere un movimento di rinascita religiosa nell'ambito della chiesa romana, il rifiuto della autorità di riconoscerlo lecito, doveva significare l'immediato suo fallimento. Domandarsi perchè fallì, significa domandarsi perchè fu soppresso. In altri termini: come mai un'autorità fornita di un intuito politico eccezionale giudicò tanto pericoloso, da non poterlo tollerare in nessuna forma, un movimento il quale si proponeva esplicitamente di approfondire e dilatare la virtù e la seduzione spirituale della chiesa da essa rappresentata? Le ragioni appaiono ovvie. Innanzi tutto l'apologetica modernistica era, così nel suo aspetto psicologico come in quello storico, in rotta troppo completa e troppo rivoluzionaria con la teologia tradizionale di Roma, per poter riscuotere dall'autorità ufficiale una valutazione giudiziosa. Al più poteva aspettarsi, e si aspettava di fatto, una sospensione di giudizio, la quale avrebbe consentito una graduale dimostrazione della sua virtù di proselitismo in mezzo agli indifferenti. E una dilazione fu di fatti garantita sotto il pontificato di Leone XIII, il pontefice più sagace dei tempi moderni. Ma il modernismo non riuscì a divenire popolare. Fu quasi esclusivamente un movimento ecclesiastico e quasi completamente ristretto ai paesi latini. E nei paesi latini, allora, l' interesse concreto fra il laicato ad argomenti religiosi era praticamente nullo. In Italia un interesse di questo genere comincia proprio oggi a delinearsi in grembo alle classi intellettuali, mercè gli sforzi pazienti e accaniti, compiuti, da alcuni dei modernisti cacciati dalla chiesa, per introdurre lo studio della religione nelle sue fasi storiche e nel suo sviluppo, nelle università regie. In conseguenza

di questa permeazione delle università di interesse religioso, gruppi di giovani laici si incontrano oggi in tutti i principali centri della cultura italiana, che si dedicano alacremente allo studio positivo della religione, come del più grande dei fatti umani ..... Può darsi che perfino lo zelo ortodosso di Pio X sarebbe stato frenato dall'esistenza di simile interessamento laico ai problemi religiosi, se fosse esistito un ventennio fa. Ma non è probabile... Insorgendo contro lo scolasticismo, i modernisti avevano dischiuso fra sè e i teologi ufficiali un abisso non colmabile. La condanna, prima o poi, era inevitabile. La lezione che il destino del modernismo cattolico ci dà è una sola. Questa : una rivoluzione così vasta e così sostanziale come quella che i modernisti romani vagheggiavano, non può essere precipitata da un colpo di mano intellettuale..... Fu la disgrazia dei modernisti romani che il loro tentativo per approfondire la religione e per razionalizzare la teologia fosse, sotto la tirannica costrizione delle circostanze in cui operavano, concepito in una foggia troppo affrettata e quindi soffocato intempestivamente in sul nascere. Noi modernisti anglicani siamo per lo meno in una situazione ben più felice, per riprendere e continuare la loro opera. Ma anch'essa non può essere che opera di lenta preparazione. Vi sono sintomi per sperare non vanamente che il metodo modernista faccia progressivamente fermentare tutti gli indirizzi di pensiero in mezzo al clero della nostra denominazione e, in genere, fra tutti gli studiosi di lingua inglese del fatto religioso ».

Quanti al di qua della Manica, e, più limitatamente, al di qua delle Alpi, hanno lasciato brandelli di idealità e di speranze lungo il cammino fortunoso della lotta modernistica negli ultimi vent'anni, saranno ben riconoscenti al Lilley della sua perspicace e lucida relazione. Egli ha toccato alla loro tragedia con occhio penetrante e con mano delicata. Solo vorremmo azzardare qualche correzione ad uno dei suoi futuribili. Egli sembra giudicare fatale l'ostracismo gettato dalla chiesa di Roma contro i suoi figli modernisti. Dobbiamo confessare che noi in Italia ci siamo dovuti più tosto ricredere di quella visione della ineluttabilità dei casi sociali, a cui la filosofia della storia del secolo decimonono ci aveva accostumati. La massa umana associata è

molto più duttile di quanto non volessero far credere le sociologie di un secolo fa e dalla volontà degli individui dipende il corso della storia molto più di quanto non si immaginassero tutti i vecchi determinismi. È verosimile che Pio X avrebbe esitato due volte prima di bandir la crociata contro la coltura nuova del clero, se il modernismo avesse avuto alle spalle il consenso di una massa. Il Lilley avrebbe forse fatto bene a ricordare che il modernismo italiano tentò risolutamente di guadagnare questo consenso. E tese una mano al socialismo. Purtroppo il *quondam* socialismo italiano fu troppo dominato dallo spirito anticristiano dei suoi corifei israeliti (il nostro orecchio ancora allibito ricorda l'improprio cachinno con cui un Claudio Treves sciolse osanna alla *Pascendi* !) per raccogliere quell' invito. E fu iattura, non solamente per il modernismo. Ai respinti da ambo le parti non restava che uno scampo. La disseminazione della coltura critico-religiosa nel mondo laico. Il Lilley segnala anche lui i guadagni realizzati in questo campo. Egli avrebbe più viva ancora la sensazione della loro importanza, se conoscesse gli sforzi satanici che i gesuiti stanno compiendo, aiutati da inattese complicità e da inconsapevoli acquiescenze, per tagliare anche qui ostinatamente la strada ad ogni avanzamento salutare. Ma la loro insidia sarà certamente frustrata, se veramente, fino all' ultimo, i nuclei giovanili saranno eredi non degeneri del manipolo di ecclesiastici modernisti che, venti anni fa, si instradò per la *via crucis* del suo arduo proselitismo.

Il Lilley avrebbe forse mitigato un po' l'assolutezza del suo riconoscimento della fatalità della condanna antimodernistica, se, scendendo più a fondo nella disamina del programma modernistico, avesse segnalato l'aderenza sostanziale di questo ai valori specifici della tradizione cattolica. Ma ciò avrebbe significato sconfinare dall'ambito imposto alla sua relazione. Altri, al convegno, ha parlato, genericamente, delle affinità intercorrenti tra il modernismo e il cattolicismo : il Longford. E lo ha fatto con acume e genialità, sviscerando le riposte ricchezze e le possibilità innumerevoli di applicazione di quello che è il tratto specifico della posizione cattolica : il concetto della tradizione. Come correttivo alle enunciazioni del Longford, l' Hodges, in

una relazione seguita immediatamente alla sua, ha segnalato le affinità esistenti fra il modernismo e il protestantesimo evangelico, dal quale indubbiamente quello ha imparato il metodo della ricerca religiosa e il senso vivo della adattabilità cristiana.

Questo aspetto sincretistico del modernismo, di cui sfuggì completamente il significato ai compilatori della *Pascendi*, i quali ne dettero una raffigurazione parodistica battezzando il movimento per « sintesi di tutte le eresie », può rispondere, provvidenzialmente, ad uno dei bisogni più acuti della cristianità contemporanea : il bisogno della riconciliazione delle chiese. Ha ragione il Major di proclamare nella sua relazione consacrata appunto a questo argomento : « nella misura stessa in cui lo spirito e la tattica del modernismo riusciranno a permeare di sè le scisse sezioni della chiesa cristiana, aiuteranno a raggiungere l'auspicata riunione ».

Naturalmente non c'è da credere che un programma di tale vastità possa essere attuato in un breve lasso di tempo. Il Major stesso preconizza, sagacemente, un primo periodo, durante il quale lo stesso sforzo di rinvenire un terreno d'intesa provocherà più acuti e diffusi dissensi. Ma non ci si dovrà per questo arrestare nella via. La reinterpretazione delle formule tradizionali è un compito e un'esigenza sempre più urgente.

Sui possibili orientamenti di simile processo di reinterpretazione ha parlato al convegno di Birmingham il Bethune-Baker, uno storico del dogma cristiano che anche nei precedenti congressi ha portato una parola lucida ed incisiva. Egli ha preso lo spunto dal *Sacro* di Otto : « non furono molti fra noi quelli che ebbero da attendere il bel libro dell'Otto per sapere che nei suoi connotati specifici la religione non è puramente un fatto etico o razionale. Più tosto, uno degli insigni meriti dell'opera dell'Otto, forse insufficientemente riconosciuto, è quello di aver designato il graduale erompere dell'aspetto etico e razionale nella religione. Il sigillo di una grande religione non è dato dal suo successo nel conservare vivo ed intatto il senso primitivo del numinoso. È dato più tosto dalla sua capacità di indirizzare il senso del numinoso verso finalità morali e razionali e di armonizzarlo con la evoluzione etica ed intellettuale di una razza progressiva e con la sua

civiltà ». All'assolvimento di un tal compito, i formulari teologici costituiscono un impaccio non lieve. Ecco l'esperienza attuale. Con la sua visione del mondo, con il suo atteggiamento al cospetto della vita, con la sua valutazione della realtà, Gesù impresse il massimo di moralità e di razionalità alle concezioni del suo tempo. Noi torniamo invariabilmente alla sua nozione di Dio Padre e ai suoi ideali etici. La Chiesa, con la valutazione che ha fatto di lui, del significato della sua esperienza, e del posto che egli occupa nell'ordine totale della realtà, implicita nella dottrina della Incarnazione, ha fissato una volta per sempre la norma per la misura della verità. Da allora la chiesa ha avuto nelle sue mani la chiave per la comprensione dello schema dell'universo. Ma le formule con cui essa ha rivestito le sue interpretazioni postulano oggi un riesame. Il Bethune-Baker reputa prematuro ogni tentativo positivo di trascrizione dottrinale. Ma qualche sua dichiarazione potrebbe rappresentare un approccio. Egli assevera ad esempio che « il cristianesimo tradizionale ha in larga misura perduto la sua autorità morale a causa della sua logora ed invecchiata antropologia ». E non dice di più. Vien fatto però di domandarsi se un aforisma di tal genere non è tale da far pensare che proprio sul terreno delle concezioni antropologiche, potrebbe, quando che fosse, delinearsi un forte contrasto fra il modernismo cattolico e il modernismo delle denominazioni evangeliche: quello molto più fedele di questo alla concezione tradizionale dell'uomo e dei suoi poteri spirituali.

« È follia il credere, disse una volta il Troeltsch, che in un epoca come la nostra, così profondamente radicata nel cristianesimo e nelle forze religiose dell'antichità alleatesi con esso, vi possa essere posto per una nuova religione. La nostra civiltà storica starà o cadrà con la religione che è sua ».

Ora, della religiosità cristiana l'antropologia dualistica è elemento essenziale ed inalterabile.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

ESCATOLOGIA E PENITENZA
NEL
CRISTIANESIMO PRIMITIVO

Da oltre un ventennio l'evoluzione della prassi penitenziale in seno alle primitive comunità cristiane è fatta oggetto degli studi più accurati, delle indagini più pazienti, dei raffronti più minuziosi (1). Ristretto dapprima al terreno confessionale (2), il dibattito si è gradatamente esteso al campo della critica indipendente, interessando cerchie sempre più vaste di studiosi ; ma non peccherebbe di eccessivo pessimismo che volesse mettere in dubbio, tentando un bilancio provvisorio dei risultati raggiunti, la proficuità di tale trasposizione ambientale. La polemica appare oggi confinata in un terreno strettamente tecnico : e la vagheg-

(1) Lo stato della questione sino al 1914 è esaurientemente esposto nel volume di A. D'Alès, *L'édit de Calliste. Etude sur les origines de la pénitence chrétienne.* (Paris, Beauchesne, p. 484). L'opera del Watkins, *A history of penance*, 1920, offre scarsi ragguagli nuovi. Per gli anni a noi più vicini è necessario ricorrere a studi di carattere particolare, tra i quali occupano il primo posto gli scritti di Hugo Koch (*Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Bussstreitigkeiten*, Heidelberg, 1920 e *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, pp. 211-285). Succinte informazioni anche nel *Manuale introduttivo alla storia del Cristianesimo*, vol. I, parte I, Foligno, Campitelli, 1925, pp. 380 ss. Nella collezione del Couchoud il problema della penitenza ha offerto lo spunto a Victor Normand per uno studio riassuntivo e sistematico sulla confessione (*La Confession.* « Christianisme », n. 15. Paris, Rieder, 1926). Come era naturale, l'autore del volumetto si è occupato solo indirettamente del lato che qui ci interessa : non sembra del resto, come avremo agio di mettere in rilievo al momento opportuno, ch'egli abbia in proposito delle idee eccessivamente chiare e coerenti.

(2) Le prime avvisaglie della polemica risalgono al secolo XVII : le diverse interpretazioni del *De pudicitia* tertullianeo alimentarono sin d'allora la discussione tra i fautori dell'evoluzione storica nel campo penitenziale (specialmente i gesuiti Petau e Sirmond) e i sostenitori dell'invariabilità della pratica ecclesiastica del perdono sin dai tempi più antichi (l'oratoriano Morin e la sua scuola). Nulla di strano nel fatto che il più tenace avversario della tesi evoluzionista sia oggi invece un gesuita, il p. Adhémar D'Alès : basterà ricordare che tale tesi, nel decennio 1900-1910, era stata apertamente patrocinata da studiosi ecclesiastici reputati, a torto o a ragione, infetti di « modernismo » (Batiffol, Vacandard, Funk).

giata possibilità di introdurre novità di dettaglio nell'attribuzione di questo o di quell'altro « editto » all'uno anzichè all'altro dei personaggi più in vista del mondo ecclesiastico dei primi secoli (1), ha distolto l'attenzione della critica dalla risoluzione preliminare dei problemi connessi con l'origine e lo svolgimento storico dell'istituto penitenziale. Sarà quindi consentito a chi confidò altra volta di poter recare da queste pagine un suo piccolo contributo a tali indagini episodiche (2), di richiamare l'interesse degli studiosi sulla portata reale della questione e sul necessario orientamento delle nuove ricerche in proposito. Le variazioni della pratica penitenziale nell'ambito della società ecclesiastica precostantiniana costituiscono un sicuro punto di partenza (3); occorrerà sottoporre tali fluttuazioni al controllo di una legge più vasta e non suscettibile di variazioni. Ciò equivarrà a fissare una volta di più, attraverso il differenziarsi dell'evoluzione storica, l'unità sostanziale dello spirito cristiano nell'età aurea della sua espansione e della sua fioritura. Il cristianesimo primitivo ha contato per qualcosa nella storia del mondo mediterraneo perchè ha vissuto di un'immensa speranza e per tre secoli almeno ha cercato di realizzare il sogno più arduo : il sogno della fraternità religiosa, la speranza nell'attuazione di un regno di pace e di giustizia

---

(1) Non si allude qui soltanto ai problemi connessi con il cosidetto « editto di Callisto » (cfr. A. Donini, *Ippolito di Roma. Polemiche teologiche e controversie disciplinari nella chiesa di Roma agli inizi del III secolo.* Roma, Libreria di Cultura, 1925, pp. 161 ss.). Si discute anche tra i critici, e con altrettanto calore, sull'iniziativa del perdono regolare agli apostati nell'epoca ciprianea: le prime disposizioni sulla riconciliazione dei *lapsi* partirono da Roma o da Cartagine? Come si vede, la polemica rinasce pressappoco negli stessi termini (cfr. A. D'Alès, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, 1922, pp. 272 ss. e H. Koch, *Die Bussfrage bei Cyprian* nelle « Untersuchungen » citate, spec. pag. 236 ss., 242 ss., 263 ss.

(2) *L'editto di Agrippino* (I, 1925, pp. 56-78). La tesi sostenuta in questo articolo, concepito e redatto indipendentemente dalle ricerche parallele dell'Adam e del Bardy, è stata sottoposta a numerose critiche: notevoli, per la loro serietà e per il tono vivace della polemica, quelle del Koch (*Theologische Literaturzeitung*, 1926, col. 126 s. e spec. 518-520). Il presente studio, che intende riprendere in forma più ampia e ribadire alcune idee allora appena accennate, è stato appunto suggerito da alcune apodittiche e inesatte osservazioni del Koch, abilmente, per quanto servilmente, sfruttate da chi andava alla caccia di *alibi* per la propria pericolante imparzialità « giudicatrice » .

(3) A. von Harnack le ha registrate sinteticamente con la consueta chiarezza (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4ª ed., I, Tübingen, 1909, pp. 439-444).

sulla terra rinnovellata (1). Se tutto è in funzione di questo ideale, nulla di strano che anche la prassi disciplinare delle antiche comunità associate abbia risentito delle alterne vicende e delle progressive attenuazioni delle credenze escatologiche. Quando tutto lo spirito è orientato verso la realizzazione di un vasto programma ideale, è ben arduo tracciare una netta linea di demarcazione tra le forme di attività pratica in cui si concreta tale indistinta ed eroica aspirazione. Il cristianesimo primitivo resiste perciò ad ogni tentativo chirurgico di analisi sezionatrice: chi brucia alla fiamma di una viva speranza non si lascia dividere in compartimenti stagni.

* * *

Occorre ricordare che il concetto di « escatologia » non ha per il cristianesimo primitivo la stessa portata che è dato riscontrare nel mondo religioso postcostantiniano: è anzi qualcosa di radicalmente difforme da tutto ciò che si osserva in ogni altra religione storica, che non sia priva di una sia pur elementare fede teleologica (2). La dottrina degli ultimi eventi si è ormai cristallizzata nell'idea teologica dei *novissimi* o concerne al più le modalità estreme e sfumate del dramma cosmico della fine: si tratta in ogni modo di realtà future, per attender le quali ci si può acconciamente preparare mediante una lenta e controllata vita di rinuncia e di espiazione. Per le primissime generazioni di convertiti, sollecitate dalla viva voce o dagli scritti dei diretti discepoli e continuatori del Cristo, non si trattava

---

(1) Non è qui il caso di riesumare le argomentazioni in base alle quali noi crediamo che nell'idea della βασιλεία, messianicamente intesa, sia il vero tratto differenziale della mentalità cristiana di fronte ad ogni altra concezione religiosa. La predicazione del « regno », che valse a Gesù la condanna delle classi dominanti, riaffiora periodicamente nella storia cristiana quando più si sia smarrita la consapevolezza del valore e della portata del primitivo annuncio neotestamentario. Rimandiamo, per brevità, a quanto abbiamo avuto occasione di scrivere di recente a proposito di *Cristianesimo e Paganesimo* (« Il progresso religioso », 1927, pp. 198 ss.).

(2) Per i primissimi anni della storia cristiana non si dovrebbe neppure parlare, a rigore, di *escatologia*; ma piuttosto, se il termine non sembra paradossale, di *parontologia*: una dottrina degli eventi in corso di svolgimento, anzichè una sintesi delle aspettative finali. La stessa impressione, procedendo per via di analogie, può provare chi legga il *Kommunistische Manifest* di Marx ed Engels del 1847 in confronto con le opere teoriche posteriori.

invece di attendere un lontano e imprecisabile evento. Mediante l'iniziazione battesimale gli aderenti al nuovo messaggio di salvezza venivano sottratti a tutti gli obblighi impaccianti della convivenza sociale e venivano iscritti nell'anagrafe di un nuovo regno, la cui attuazione era, nella coscienza dei fedeli, un fatto stesso con la sua proclamazione (1). Il mistero della fine era già in opera : non per nulla il termine di παρουσία, adottato per designare il prossimo ritorno del Cristo sulla terra, ha originariamente il senso di *presenza* (2). Questa consapevolezza doveva imprimere alla vita disciplinare delle prime comunità un ritmo del tutto singolare. Una volta entrato a far parte del nuovo πολίτευμα, della nuova βασιλεία, il cristiano contraeva obblighi precisi, a scadenza immediata, sottrarsi ai quali equivaleva ad una pubblica dichiarazione di rinuncia ai diritti della nuova cittadinanza.

È chiaro che in una concezione di questo genere non soltanto la disciplina penitenziale non può avere presa alcuna, ma lo stesso concetto di « peccato » va radicalmente corretto (3). I documenti evangelici segnalano la presenza della colpa là dove la morale comune non scorge altro che l'applicazione delle norme correnti del vivere associato ; o additano l'esplicazione del dovere in termini che possono destare preoccupazione e ripulsione in chi pro-

---

(1) Tale il significato della nota espressione che il redattore del terzo vangelo ha messo sulle labbra di Gesù, in risposta alle capziose interrogazioni dei farisei : ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν (*Lc*, XVII, 21). L'impostazione della scena, e sopratutto l'uso della preposizione ἐντός, non lasciano dubbio su questa interpretazione : « il regno di Dio si va già attuando in mezzo a voi ».

(2) V'è chi pensa che la stessa formula aramaica μαρὰν ἀθά, comunemente interpretata « il Signor nostro viene » (lett. « è veniente » : participio presente), non abbia originariamente significato altro che « il Signor nostro è venuto » (l'ἀθά renderebbe così una forma siriaca *'etha'*, perfetto di un verbo di ultima *judh* : l'α iniziale sarebbe dovuta alla presenza dell'*âlaf*). Ad ogni modo il passaggio dall'uno all'altro significato dovette essere pressochè immediato : S. Paolo, in sostituzione del μαρὰν ἀθά (I *Cor.* XVI, 22), ha usato l'equivalente greco ὁ κύριος ἐγγύς (*Fil.* IV, 5).

(3) Pochi si attenterebbero oggi ancora di mettere in dubbio, sul terreno critico, il carattere provvisorio, « interimale », dell'etica propugnata dal vangelo. In una esperienza di questo tipo il « peccato » non può esser altro che ciò che si oppone, comunque, alla realizzazione e all'avvento della βασιλεία : dall'apatia borghese e farisaica delle classi dominanti (specialmente nella diatriba lucana) alla mancanza di fede denunciata da Paolo (πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν (*Rom.* XIV, 23).

fessa le consuete idealità etiche (1). Naturalmente occorre tener conto del radicale spostamento di visuali che caratterizza l'ambiente neotestamentario.

Nel significato tecnico che acquisterà più tardi, il termine di *penitenza* è perciò estraneo al lessico neotestamentario. È stato ripetuto sino alla sazietà, dai tempi di Lutero al giorno d'oggi, che, la μετάνοια evangelica è tutt'altra cosa (2): essa implica piuttosto un subitaneo rovesciamento di valori, che investe il terreno della politica, della cultura, dell'economia, della fede religiosa (3). Là dove invece essa non può andar disgiunta da un evidente carattere di vera e propria resipiscenza morale, che stimola e provoca la conversione (4), si tratta sempre dello squillo iniziale di un banditore profetico, che annuncia o riconferma l'avvento del regno: così il μετανοεῖτε del Battista, così

---

(1) Superfluo specificare. Si rileggano piuttosto le osservazioni suggerite al Buonaiuti dal recente volume di A. Bayet, *Les morales de l'évangile*, Paris, Rieder, 1927 (*L'etica del vangelo. I. Morali o supermorale?* pag. 446 ss. dell'annata in corso).

(2) « Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo: poenitentiam agite (μετανοεῖτε) omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit. Quod verbum de poenitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, quae sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi ». Così Lutero circoscriveva, nelle prime due tesi sulle indulgenze, il valore della μετάνοια neotestamentaria (cfr. E. Buonaiuti, *Lutero e la Riforma in Germania*, Bologna, Zanichelli, 1926, pp. 80-82 e 140). Tutta la critica moderna ha confermato questa interpretazione. Può destare quindi una certa impressione leggere, nel già citato studio del Normand sulla confessione, delle asserzioni di questo genere: « Inutile de chercher si la pénitence, sous une forme ou sous une autre, a toujours existé dans l'Eglise. Il n'y a pas de société possible sans sanctions, c'est-à-dire sans pénitence... Il n'en va pas autrement pour la grande société chrétienne. Aussi pouvons-nous affirmer *a priori* et en toute assurance que la pénitence canonique est aussi vieille que l'Eglise elle-même » (pag. 11). Nulla di più pericoloso dell'*a priori* nel campo della primitiva storia cristiana: le comunità dell'epoca neotestamentaria non sono delle « società » se non nel senso etimologico del vocabolo. Il peccato trova in sè stesso la sua sanzione, perchè esclude automaticamente dal novero dei partecipanti al regno.

(3) P. Rutilio Lupo, retore dell'età augustea, nel suo trattato sugli Σχήματα λέξεως, parla della μετάνοια come di una figura retorica che si ha quando « chi parla finge di aver mutato parere e si corregge artificiosamente di un'opinione già espressa ». La μετάνοια evangelica implica invece una reale trasformazione della nostra mente (μετὰ-νοεῖν = avere una νοῦς diversa), che ci mette in grado di vedere sotto un aspetto radicalmente diverso quanto ci appariva prima in una data maniera, e quindi anche, ma solo in via subordinata, di provar disgusto per il passato (penitenza) e di indirizzarci per una nuova strada (conversione).

(4) Cfr. R. Chenevix Trench, *Synonyms of the New Testament*, London, 1915. Per la vera e propria « penitenza » il N. T. usa piuttosto μεταμέλομαι, μεταμέλεια; la μετάνοια ha invece quasi lo stesso valore di παλιγγενεσία o di ἀνακαίνωσις, ἀνακαινόω, ἀνακαινίζω.

il μετανόησον rivolto alle comunità dell'Asia Minore dall'autore dell'*Apocalissi* (1). Nulla di più pietoso che andar mendicando tra queste espressioni i suffragi per una inesistente pratica del perdono sacramentale nelle comunità più antiche (2). Nelle lettere di Paolo, che costituiscono la testimonianza più preziosa intorno alle speranze e alle esperienze della seconda generazione cristiana, lo stesso termine di μετάνοια passa completamente in seconda linea : indizio codesto che la realtà soggiacente a tale espressione si andava automaticamente traducendo in atto nella vita eccelsa ed eroica degli ἅγιοι della diaspora paolina (3).

Si rivelerebbe a maggior ragione privo di senso storico chi intendesse parlare sin da questo momento di una differenziazione corrente nell'ambito delle prime comunità tra peccati perdonabili e colpe irremissibili. Non vi è peccato che non sia « irremissibile » : salvezza e colpa sono termini che si escludono irrimediabilmente. La Chiesa costituisce ancora una vera « aristocrazia della virtù » (4) : dopo l'equiparazione paolina tra la morte e il peccato, non si poteva neppur concepire che il fedele potesse indulgere sia pure una volta sola agli istinti peccaminosi, senza ricadere per sempre nel dominio tenebroso della

---

(1) *Mt.* III, 2 : μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (in *Mc.* I, 15 la stessa espressione è posta sulle labbra del Cristo). Cfr. *Mc.* I, 4 e *Lc.* III, 4 : Giovanni è venuto ad annunziare un βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (in *Mt.* III, 11 : ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν). Quanto all'Apocalissi, l'invito alla μετάνοια è direttamente rivolto, sotto varie forme, a cinque delle sette chiese menzionate nei capitoli II e III (Efeso, Pergamo, Tiatira, Sardi, Laodicea).

(2) Quanto agli altri testi evangelici di cui si avvalgono di solito i moderni teologi (per es. D'Alès, *op. cit.*, cap. II : « Les apôtres et la remission des péchés »), si vedano le sensate osservazioni del Normand, *La Confession*, pag. 88-89.

(3) Μετάνοια, μετανοεῖν ricorrono circa 60 volte nel N. T. (compresi i luoghi paralleli dei sinottici) : nell'epistolario paolino troviamo una sola volta μετανοῶ, quattro volte μετάνοια (comprese le pastorali e la lettera agli Ebrei). Il Normand, *op. cit.*, pag. 11, scrive : « Le plus ancien document du Nouveau Testament, les Epîtres de Paul, nous montre déjà l'Apôtre et ses Eglises portant des sanctions contre les Chrétiens coupables et les soumettant à la pénitence ». Tale asserzione avrebbe un certo senso soltanto se fosse possibile riconoscere in II *Cor.* II, 5 ss. lo stesso peccatore enfaticamente condannato in I *Cor.* V, 1-5. Ma la critica più recente, d'accordo in ciò con una parte dell'antica esegesi, è ben lontana dall'ammettere tale identificazione (cfr. *Ric. Rel.*, I, 1925, pp. 14 ss. e 64).

(4) È l'espressione che allarma straordinariamente il p. D'Alès (*L'édit de Calliste*, cit., pag. 29).

morte (1). Si suole riportare, come obbiezione contro questa tesi, il noto passo sinottico sul peccato contro lo Spirito, che solo non sarà rimesso, mentre ogni altro peccato, anche quello contro il Figlio dell' Uomo, potrà esser perdonato (2). Ma quale elaborazione teologica, quali polemiche disciplinari hanno suggerito questa manifesta glossa alla redazione evangelica? Dalla *Didachè*, che coglie in tale battuta una esortazione a non voler « spegnere lo spirito » di chi profetizza nella comunità, alla critica recentissima, che vi potrebbe scorgere una tarda interpolazione montanistica (3), la risposta è sufficientemente agevole. Più difficile appare a prima vista dare una spiegazione esauriente dell'altro passo controverso : il monito della prima lettera di Giovanni sul peccato che conduce alla morte, per il quale è inutile pregare, in contrasto con altri peccati che possono sperare in una remissione (4). Il D'Alès ha tentato una spiegazione ingegnosa, ma al solito pochissimo convincente (5) : noi crediamo invece di poter cogliere qui il sintomo iniziale dell'attenuarsi del primitivo integralismo morale, di pari passo con l'attenuarsi del primitivo integralismo escatologico.

Non è un mistero per nessuno che nel gruppo di scritti attribuiti a Giovanni — Apocalissi a parte — la speranza concreta nell'avvento del regno di Dio si idealizza in schemi teologici a stento armonizzabili con la primitiva predicazione messianica e si traduce nella concezione mistico-filosofica del contrasto immancabile

---

(1) Cfr. M. H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes* Túbingen, 1908. Che cosa ha inteso dire S. Paolo quando ha consegnato in balia di Satana l'incestuoso di Corinto « per la rovina della carne e la salvezza dello spirito nel giorno del Signore » (I *Cor.* V, 5) ? La difficoltà sussiste insolubile per chi non sia disposto a menar per buona la sbrigativa spiegazione del Delafosse, a base di successive redazioni e interpolazioni marcionitiche, cattoliche e montanistiche (*Les écrits de Saint Paul.* II. *la première épître aux Corinthiens* Paris, Rieder, « Christianisme », n. 17, 1926, pp. 27-28).

(2). *Mt.* XII, 31-32 ; cf. *Mc.* III, 28-30 (si noti l'inciso αἰώνιον ἁμάρτημα) e *Lc.* XII, 10.

(3). *Did.* XI, 7 : « non tentate nè sottoponete a prova ogni profeta che parli *in ispirito* : poichè qualsiasi peccato sarà rimesso, ma questo peccato non sarà rimesso ». In fondo le due interpretazioni estreme tendono ad incontrarsi su un terreno completamente immune da preoccupazioni di carattere penitenziale : si vuol dimostrare cioè l'autonomia e l'infallibilità degli *spirituali* (profeti o carismatici) nelle comunità del primo e secondo secolo.

(4) I I *Giov.*, V, 16-17 (... ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον... καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

(5) *L'édit de Calliste*, cit., pp. 33-37.

tra la materia e lo spirito, la tenebra e la luce, il secolo presente e il secolo a venire (1). Evidentemente, in una comunità organizzata sulla base di tali presupposti, nascevano nuove preoccupazioni, scaturienti dalla necessità di disciplinare lo spirito dei fedeli per una lenta, laboriosa lotta contro il male e il suo signore: la morale perdeva quel carattere di provvisorietà e di instabilità, che derivava dall'attesa febbrile di un evento risanatore e capovolgitore. Dovendo attrezzarsi per un periodo più o meno ampio di prova delle proprie energie morali, la comunità sentiva il bisogno di fissare un rudimentale codice etico e di stabilire precetti e discriminazioni. La divisione delle colpe in *perdonabili* e *imperdonabili* è nata così nel cristianesimo primitivo in conformità delle stesse esigenze che suggerirono più tardi la distinzione delle tassative norme evangeliche in precetti e consigli (2). Era chiuso il primo ciclo della storia cristiana, perchè si andava smarrendo la sensazione dell'imminente fine. E non si avvertiva più, secondo le mirabili battute della lettera agli Ebrei, che per il cristiano non esiste peccato che non sia irremissibile: « È impossibile che colui che è stato una volta illuminato ed ha trasalito di gioia al preannunzio delle δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος, possa essere rinnovellato alla grazia da una seconda μετάνοια. Se un terreno assorbe la pioggia che Iddio manda dall'alto, sì da produrre una vegetazione giovevole a chi lo ha coltivato, ha parte della benedizione di Dio; ma se non produce che spine e sterpi, vien respinto, maledetto e destinato al fuoco » (3).

Il compito dell'escatologia cristiana sarà precisamente quello, d'ora innanzi, di riattizzare le ceneri dell'aspettativa e di inaugurare nuovi cicli di ardente entusiasmo e di assoluto rigorismo morale nell'organizzazione disciplinare delle comunità.

---

(1) Cf. A. Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris, 1921 (I ed. 1905). Le tre lettere giovannee sono inseparabili dal quarto vangelo.

(2) Tale distinzione è teorizzata per la prima volta in modo completo nella *Dimostrazione evangelica* di quell'Eusebio di Cesarea, che fu anche l'accanito avversario delle aspettative escatologiche care alle primitive generazioni cristiane.

(3). *Ebr.* VI, 4-8 (cfr. X, 26-27).

Ecco perchè l'*Apocalissi*, scaturita dalla fantasia accesa di un genuino profeta, irritato dalla visione della corruzione civile e politica della società dominante, si inizia, proprio come nella predicazione del Battista, con un'esortazione alla μετάνοια (1). Ecco probabilmente perchè, nella propaganda di Elcasai e dei suoi primi seguaci, scaturiti dall'oriente mal domo al primo sentore delle persecuzioni traianee (2), occupava il primo posto un battesimo εἰς μετάνοιαν, che la tradizione eresiologica ha confutato come la iterazione eterodossa di un rito ecclesiastico, mentre non rappresentava forse altro che un invito alla preliminare conversione religiosa, in attesa degli immancabili eventi parusiaci (3). Ecco infine perchè la « seconda grande chiamata » che Erma deve annunciare a tutto il mondo dei fedeli, consiste in una nuova μετάνοια da praticare prima che i tempi siano definitivamente chiusi. Da tutto questo materiale sporadico e incadescente è nata, attraverso l'inevitabile essiccarsi delle speranze e degli entusiasmi che avevano di volta in volta suggerito tali riforme contingenti, la primitiva prassi pe-

---

(1) Cfr. sopra, p. 494, n. 1. Il Couchoud ha sagacemente rilevato che l'*Apocalissi* è in realtà un nuovo εὐαγγέλιον (XIV, 6-7): « l'ora del giudizio è venuta » (*L'Apocalypse*, Paris, éd. Bossard, 1922, pag. 28). La mente corre spontanea al primo annuncio del Battista (*Mt.* III, 2): « il regno dei cieli è vicino ».

(2) Gli Elcasaiti compaiono piuttosto tardi alla luce della storia. Noi non vediamo tuttavia perchè non sia possibile prestar sostanzialmente fede ad Ippolito di Roma, che circoscrive l'εὐαγγέλιον di Elcasai nel terzo anno dell'impero di Traiano (*Elenchos*, IX, 13, ed Wendland, pp. 251-252). L'esistenza storica di Elcasai è stata negata senza buone ragioni (cfr. W. Brandt, *Elchasai*, Leipzig, 1912).

(3) Origene dice semplicemente, in un passo citato da Eusebio (*H. E.*, VI, 38), che gli Elcasaiti propugnavano « un secondo perdono, oltre a quello concesso dal Cristo Gesù ». Ippolito ed Epifanio fanno seguire a tale menzione la descrizione di un bizzarro battesimo, complicato di formule magiche ed astrologiche (*Elenchos*, cit.; *Panarion*, XXIX, XXX, LIII). Può darsi che in origine non si trattasse d'altro che di una καινὴ ἄφεσις ἁμαρτιῶν, sul tipo di quella bandita da Erma nella sua qualità di profeta; l'assimilazione degli effetti della seconda penitenza a quelli del battesimo, già formulata da Erma (*Mand.* IV, 3) e assai diffusa nel terzo secolo, può aver spinto i seguaci di Elcasai ad adottare, come espressione tangibile del perdono conseguito, un nuovo rito battesimale. L'ipotesi appare tanto meno inverosimile, in quanto lo stesso Ippolito, imbrogliando opportunamente le carte, ha cercato di far passare la penitenza patrocinata con tanto calore dal suo avversario Callisto come una reiterazione del battesimo (*Elenchos*, IX, 12, pag. 251, 1-2: ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα. Cfr. D'Alès, *La théologie de St. Hippolyte*, Paris, 1906, pp. 59 ss.).

nitenziale nel mondo cristiano. In questo processo ad Erma spetta veramente la parte preponderante.

Dai sagaci raffronti istituiti dal Violet tra il *Pastore* di Erma e l'Apocalissi di Esra, alle conclusioni leggermente paradossali ma sempre sottili del Jerome Wilson (1), tutto lascia ormai pensare che la critica più recente vada definitivamente decidendosi a collocare l'ingenuo schiavo di Rhoda tra gli apocalittisti e i profeti del secondo secolo incipiente (2). Il libro ne guadagna in chiarezza e in precisione. La visione terza, d'altronde, lascia trasparentemente capire che per Erma è vicinissimo il tempo in cui la costruzione della torre, che è la chiesa (3), sarà compiuta. È questo un modo come un altro di parafrasare in forma immaginifica l'ammonimento apocalittico: ὁ καιρὸς ἐγγύς, e il monito paolino: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν (4). Erma, data la grande ristrettezza del tempo, ha avuto il compito di esortare per l'ultima volta i fedeli a mutar vita e abitudini: la pittura dei costumi dei fedeli ci permette di scendere nell'organizzazione intima di una comunità fiorente e numerosa del secondo secolo, che ha dimenticato l'imminenza della fine per crearsi una buona sistemazione su questa terra (5). Anche senza ricorrere

---

(1) B. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt.* Leipzig, Hinrichs, 1924 (Erma avrebbe scritto il suo *Pastore* in Roma, a pochi anni di distanza, proprio in opposizione allo pseudo-Esra); W. Jerome Wilson, *The career of the prophet Hermas*, in « Harvard Theological Review ». 1927, I.

(2) Cfr. Normand, *La confession*, cit., pag. 87.

(3) *Vis.* III, 3, 3: ὁ πύργος ὃν βλέπεις οἰκοδομούμενον, ἐγώ εἰμι ἡ Ἐκκλησία. Non occorre spendere molte parole per mettere in rilievo il valore escatologico di tutta l'allegoria della torre. « Quando la torre sarà portata a compimento, allora verrà la fine. E la costruzione volge al suo termine. Di più non dimandare. Questo monito è più che sufficiente perchè tu e i santi vi mettiate sulla via del rinnovamento spirituale » (*Vis.* III, 8, 9). E ancora: « Riflettete al sopravveniente giudizio!... la torre non è ancora ultimata: quando lo sarà, invano cercherete di fare il bene: non ne avrete più la possibilità » (*Vis.* III, 9, 5). Il Jerome Wilson ha acutamente cercato di mettere in rapporto questa predicazione apocalittica con una persecuzione dell'autorità politica romana (*art. cit.*).

(4) *Apoc.* I, 3; I *Cor* VII, 29.

(5) Per il consueto paradosso che ci è dato constatare attraverso l'evoluzione storica del cristianesimo primitivo, anche l'ingenuo profeta Erma, scrivendo in vista della fine, ha contribuito in modo rilevantissimo allo sviluppo della morale e della gerarchia in seno alle comunità del secondo secolo. Cfr. M. Kirsopp Lake, *The Shepherd of Hermas and christian life in Rome in the second century*, in « Harv. Theol Rew »., IV, 1911, pp. 25-46.

ai *lapsi* di una persecuzione, come vorrebbe il Jerome Wilson (1), è facile immaginare quanti *lapsi* dell' ideale morale potesse albergare una comunità di questo tipo: Erma del resto è esplicito in proposito. Per tutti costoro, senza preoccuparsi delle ripercussioni che tale gesto potrà destare nello sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica — poichè tale organizzazione per Erma è destinata a scomparire, una volta finita la costruzione della torre — l'angelo della penitenza annuncia la possibilità di una nuova μετάνοια, appositamente distinta dalla prima ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν conseguita attraverso il battesimo (2). Il Signore infatti così ha voluto provvedere, conoscendo la debolezza degli uomini e la multiforme astuzia del demonio.

Questa « penitenza » è unica, — continua Erma con grande trepidazione, preoccupato che il suo messaggio possa venire stravolto e portato a patrocinare una pratica di vita licenziosa (3); e noi possiamo aggiungere che è unica, non tanto perchè sia proibito al peccatore di ricorrere un'altra volta alla misericordia divina, quanto e assai più perchè, dopo questa μεγάλη, σεμνὴ κλῆσις, la costruzione della torre sarà portata a compimento, ossia, in altri termini, verrà la tanto sospirata fine. Da

---

(1) È eccessivo affermare che il problema penitenziale si presenti originariamente ad Erma come una semplice ripercussione del problema dei *lapsi* delle persecuzioni di Domiziano e di Traiano (*art. cit*).

(2) *Mand.* IV, 3, 3-6. Il passo è d'una importanza capitale. Erma annuncia il suo perdono come un favore eccezionale, che non si rinnoverà mai più. « *Per coloro che ora soltanto aderiscono alla fede o che vi aderiranno nel futuro, non esiste penitenza* (μετάνοια) *di sorta*: *essi non possono sperare che nella remissione* (ἄφεσις) *dei peccati anteriori* (evidentemente è sottinteso: « al loro ingresso nella fede » cioè al battesimo). *Per coloro invece che sono stati chiamati prima di questi giorni, il Signore ha istituito una penitenza* (μετάνοια).... Chi dunque, tentato dal demonio, cede alla colpa, ha a sua disposizione una sola penitenza (μίαν μετάνοιαν). Se poi ricade nella colpa, anche il ravvedersi non gli potrà essere salutare: difficilmente egli arriverà alla vita ». Si noti questa curiosa clausola finale: si direbbe che Erma non escluda una misteriosa e remota possibilità di salvezza per il peccatore, anche dopo l'attuale « grande e santa chiamata ». Ad ogni modo la dottrina di Erma è limpidissima: l'ἄφεσις τῶν ἁμαστιῶν, frutto del battesimo, è nettamente contrapposta alla μετάνοια di cui egli si fa banditore. « Il Signore ha voluto concedere *questa* penitenza: ed io vi sono stato preposto » — afferma il Pastore (*Mand.*, IV, 3, 5). M. Monachesi ha opportunamente fatto notare che qui il vocabolo μετάνοια assume un significato del tutto diverso da quello neotestamentario (*Il pastore di Erma*. Roma, Libreria di Cultura, 1923, « Scrittori cristiani antichi », n. 5, pag. 68, nota).

(3) *Mand.* IV, 1, 11. Non si dimentichi che Tertulliano nel *De pudicitia* tratterà Erma come un « amico degli adulteri »: « scriptura Pastoris, quae sola moechos amat » (X, 11).

questa seconda ed ultima penitenza, come è naturale, nessun peccatore è escluso: si parla espressamente della remissione delle colpe di apostasia e di adulterio (1) e non vi è nessun motivo per pensare che l'omicidio dovesse restare al di fuori: la triade degli irremissibili non ha ancora fatto la sua apparizione nella storia dell'istituto penitenziale. È anche perfettamente vano, con buona pace dei critici (2), ricorrere ad un'ultima disperata difesa e domandarsi se il peccatore potesse, dopo la μετάνοια, essere riaccolto nella chiesa o dovesse restare in una posizione di second'ordine (3). Non è la riconciliazione ecclesiastica che preoccupa Erma: ma esclusivamente la riammissione del peccatore nelle file degli aspiranti al regno. Poco importa che quaggiù possa esser negata al colpevole la riammissione alle pubbliche sinassi, se nel futuro regno egli potrà essere accolto tra gli eletti. La Chiesa in Erma sta per trasformarsi in Regno.

Secondo la legge consueta che disciplina la primitiva storia cristiana, il provvisorio e contingente appello di Erma è stato codificato e tradotto in leggi disciplinari, non appena venuta a mancare la ragione prima che aveva suggerito al momento opportuno tale riforma di transizione. Già in Clemente Alessandrino, che commenta negli *Stromati* molto da vicino il testo di Erma, si constata che la « seconda penitenza » ha perduto quasi subito ogni collegamento con le esigenze escatologiche che l'avevano suggerita: nella vita del singolo fedele è ammessa d'ora innanzi per una volta sola la possibilità di una nuova resipiscenza dopo la rigenerazione battesimale (4). Allora soltanto fu inevitabile fare appello a

---

(1). *Mand.* IV, 7-8; *Simil.* VIII, 6, 4-6. (Cfr. *ibid.*, 11: ὁ κύριος ἔπεμψέ με πᾶσι δοῦναι τὴν μετάνοιαν).

(2) « Falsch ist schon seine Behauptung, dass die kirchliche Wiederaufnahme aller Todsünder durch Hermas... ausser Frage gestellt sei ». Così il Koch nella già citata recensione. Ciò del resto è in armonia con le idee eccessivamente rigide e unilaterali già espresse nel saggio: *Die Bussfrist des Pastor Hermas* (« Festgabe A. von Harnack dargebracht », Tübingen, 1921, pp. 173 ss.).

(3) Alcune espressioni della terza visione (spec. III, 7, 6) parrebbero appoggiare questa seconda tesi; in realtà la portata di tale simbolismo ci sfugge completamente. Cfr. D'Alès, *L'édit de Calliste*, cit., pp. 62 ss.

(4) *Strom.*, II, 13, 56-57 (ed Stählin, pag. 143-144): « ἔδωκεν οὖν ἄλλην.... μετάνοιαν δευτέραν, ἵν', εἴ τις ἐκπειρασθείη μετὰ τὴν κλῆσιν, ...μίαν ἔτι μετάνοια ἀμετανόητον λάβῃ ». Tutto il passo d'altronde, come ha rilevato il D'Alès (*op. cit.*, pag. 74-75), tradisce evidenti analogie con la terminologia penitenziale del IV mandato di Erma.

tutte quelle formalità che caratterizzano e sanzionano pubblicamente la « penitenza » del peccatore : quelle che Tertulliano descriverà così pateticamente nel *de paenitentia* sotto il nome di ἐξομολόγησις (1).

È singolare che sia toccato proprio a Tertulliano, il futuro accanito avversario di ogni indulgenza di fronte ai peccatori, il compito di difendere in un sistema logico e coerente la prassi penitenziale suggerita da Erma soltanto in vista dell'imminente fine del secolo presente. Eppure nel *de paenitentia* ritornano limpidamente, spesso anzi tradendo nel lessico e nell'ispirazione i passi soggiacenti del *Pastore* (2), tutti gli argomenti in base ai quali era stata accreditata, nella prima metà del secondo secolo, la pratica di un secondo perdono per tutte le colpe, senza limitazioni di sorta e senza restrizione disciplinari (3). È vero che il rigorista cartaginese lascia già prevedere alcuni dei futuri spunti polemici : egli concede a malincuore, quasi trascinato dalle esigenze della vita della comunità, lasciando capire che preferirebbe di molto un livello di vita morale così alto da rendere superflua ogni forma di indulgenza (4). Ma tant'è : egli concede. E sopratutto ci dimostra che quella era ormai la pratica del mondo cristiano occidentale, precisamente come Clemente d'Alessandria attesta lo stesso uso per l'oriente.

Chi apre invece il *de pudicitia*, redatto comunque una decina d'anni al meno dopo il *de paenitentia*, si trova di fronte a tutt'altra situazione : le stesse comunità ortodosse (gli « psichici » in contrasto con i « pneumatici », secondo la nuova terminologia montanistica) hanno abbandonato la prassi di una seconda penitenza per tre tipi fondamentali di peccati : l'omicidio, l'apostasia, l'adulterio. Da poco tempo soltanto, in seguito all'indecoroso

---

(1) *De paen.* IX, 1-6 (ed De Labriolle, Paris, 1906).

(2) Riteniamo decisiva ed esauriente la dimostrazione recatane dal D'Alès (*op. cit.*, pag. 169) col mettere a raffronto su due colonne i testi paralleli.

(3) Il Koch ha tentato di dimostrare il contrario (*Kallist und Tertullian*, cit.); ma l'impostazione stessa del *De paenitentia* si rivolge contro i tenaci sforzi del critico di Monaco.

(4) *De paen.*, VII, 2 : « Piget secundae, immo jam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residuo auxilio paenitendi, spatium ad huc delinquendi demonstrare videamur etc. ». È la stessa preoccupazione che abbiamo colto in Erma, *Mand.* IV, 1, 11.

editto dell'*episcopus episcoporum*, i peccati di impurità morale vengono condonati; ma l'apostata e l'omicida continuano ad essere esclusi da tale indulgenza (1).

È certamente comodo, ma anche leggermente sbrigativo (2), attribuire tutta questa nuova teoria dei «tre peccati irremissibili» alla fantasia e all'immaginativa polemica di Tertulliano: tanto più ch'essa ci appare corroborata anche da altri indizi, a torto trascurati dalla critica (3). E allora nasce spontanea una domanda: che cosa è successo di nuovo in seno alle comunità occidentali, nello spazio di tempo intercorso tra la redazione del *de paenitentia* e le vibrate battute polemiche del *de pudicitia*, per autorizzare un ritorno così subitaneo ad una forma di intransigenza da tempo messa a tacere (4)? Ancora una volta è all'escatologia che occorre chiedere la risoluzione del problema: e solo a questo punto sarà lecito, per lumeggiare la situazione, fare appello alla testimonianza contemporanea di un altro grande avversario della prassi indulgenziale all'alba del terzo secolo, Ippolito romano.

Roma, R. Università

AMBROGIO DONINI.

---

(1) *De pud.* V, 15 (ed De Labriolle, cit.): «Idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis...?» (cfr. XII, 11). Tertulliano si rivolge al vescovo «psichico» che ha promulgato l'editto sull'indulgenza nei riguardi delle colpe di impurità. (Si veda l'art. cit. su *L'editto di Agrippino*, pag. 63-64).

(2) Come fa il D'Alès, *op. cit.*, pp. 197 ss.

(3) Ritorneremo su questo argomento in un prossimo studio.

(4) «Est-ce à dire que dans l'intervalle qui sépare la composition des deux traités, il s'est produit, tout du moins dans certaines communautés, des changements disciplinaires; et qu'à l'indulgence dont témoigne le *De paenitentia*, a succédé un courant de rigorisme, dont le premier effet a été d'exclure du pardon ecclésiastique les pécheurs, même repentants, coupables d'impureté, d'idolatrie et d'homicide? C'est en effet ce qui parait le plus vraisemblable». Così anche G. Bardy, *L'édit d'Agrippinus*, in «Revue des Sciences Religieuses», IV, 1924, 1, pag. 6.

LA RELIGIONE NEL MONDO DELLO SPIRITO

L'attività morale come fondamento della religione.

Quelli che sostengono l'indissolubile connessione della religione con la esistenza associata dell'uomo traggono sostegno alla loro tesi dalla convinzione che l'esperienza etica dell'uomo, ch'è il fondamento della vita associata, è intimamente solidale con l'esperienza religiosa, per modo che le stesse esigenze e gli stessi fatti che hanno condotto l'uomo a dare una disciplina etica alla sua vita, lo hanno elevato anche all'esperienza del divino, in virtù delle stesse postulazioni immanenti alla coscienza etica. Sicchè la genesi dell'esperienza religiosa risulterebbe spiegata come un momento emergente dall'interno dello sviluppo stesso della vita morale. E ciò in tre maniere diverse:

a) Come emergente da una considerazione teleologica del mondo per cui si fa consistere il supremo bene possibile del mondo nella legge della moralità umana, ossia nell'esistenza di esseri ragionevoli sottoposti a leggi morali, i quali dalle stesse esigenze della ragion pratica sono condotti a compiere i loro doveri come comandi divini cioè come precetti di un autore morale del mondo. In questo caso l'esperienza etica rivelerebbe alla coscienza l'esperienza religiosa, perchè avrebbe in questa le sue ultime radici. Ed è la veduta di E. Kant.

b) Come coincidente con l'esperienza morale stessa della umanità, in quanto che la morale non è una raccolta di precetti immediatamente rivelati da un demiurgo nè un sistema di decisioni saggiamente elaborate dai filosofi e dai sociologi, ma è il sentimento di una spiritualizzazione necessaria dell'esistenza fisica, è un'elevazione progressiva della natura animale all'ordine dello spirito, è il misticismo in azione, la religione vissuta e praticata, una realizzazione dello spirito, della vera libertà, della

santità nella condotta umana. Sicchè la religione non avrebbe niente di trascendente, essa non sarebbe altro che una fede mistica nel perfezionamento dell'uomo per mezzo della vita dello spirito, mentre la pratica della morale non è altro che uno sforzo per la realizzazione di questo ideale mistico dell'umanità. Quindi la religione e la moralità non sono che due aspetti di una sola attività, l'attività che si può definire come il presentimento ed il rispetto dell'ordine spirituale nella realtà. Questa tesi è strenuamente sostenuta da Alfredo Loisy.

c) Come l'esperienza del soprannaturale, ch'è esigenza squisitamente pratica, la quale si trova alle radici stesse della volontà e dell'azione umane. C'è un infinito presente a tutti i nostri atti volontari, il quale non può essere colto con la riflessione, nè riprodotto con lo sforzo umano. L'infinito è un dono che Dio fa di sè all'uomo perchè se ne nutra, ed il dono è fatto nella forma stessa in cui noi possiamo entrare in comunione con l'infinito, cioè mediante atti finiti. Quindi mediante una condiscendenza sovrannaturale, gli atti finiti umani sono la veste o il corpo medesimo del trascendente. Non tocca a noi limitare l'infinito, altrimenti lo abbasseremmo alla nostra statura, a lui spetta mettersi alla nostra portata, entrare nell'uomo, perchè questi lo trovi e se ne nutra adeguandosi alla sua immensità. Sono le stesse esigenze implicite nell'azione morale che spingono l'uomo a soddisfare l'infinita sete del suo volere con l'azione religiosa.

Questa tesi è il lievito del modernismo religioso francese: è variamente sostenuto da Laberthonnière, Le Roy e Blondel che ne è l'assertore principale.

Con la seconda e la terza maniera si abbandona il significato parziale dell'attività pratica, e l'attività morale assurge ad attività universale, attività che è il sostrato di tutte le azioni umane, che contiene in sè le ragioni ossia le esigenze che spingono l'uomo ad agire in qualsiasi modo.

1) *Tesi Kantiana.* — La religione per Kant è ancora sinonimo di confessione religiosa, di un credo particolare, cioè di un nucleo di proposizioni concernenti la natura intima e la destinazione della realtà. Non è un'attività originaria dello spirito umano che instauri nuovi rapporti con l'assoluto ignoti alle altre

attività, ma è un nucleo di affermazioni su oggetti che travalicano l'uso teorico della ragione e rispondono a bisogni della ragion pratica, ossia a interessi dell'azione morale. Se lo spirito fosse puramente teoretico e conoscitivo, il problema religioso, esorbitando dai confini dell'esperienza dove soltanto la conoscenza raggiunge un oggetto reale, non avrebbe ragione di esistere, perchè il suo oggetto sarebbe inconsistente per la conoscenza razionale. Ma oltre l'uso teoretico c'è un uso pratico della ragione rivolta a determinare le condizioni che presiedono alla realizzazione della moralità.

Orbene l'uomo, in quanto obbedisce alla legge morale, pur non estendendo la sua conoscenza speculativa, arriva a concepire certe condizioni necessarie all'osservanza dei precetti morali, certi postulati della ragion pura pratica come aventi realtà oggettiva, mentre la ragione speculativa li poteva pensare soltanto come problemi. Questi postulati sono quelli della libertà, della immortalità, dell'esistenza di Dio.

Benchè siano connessi questi postulati, tuttavia solo il secondo ed il terzo possono considerarsi come il fondamento della religione, ossia come la caratteristica specifica che distingue la moralità dalla religione. Il primo postulato infatti è indispensabile alla concepibilità dell'attività morale, gli altri due sono una conseguenza della piena realizzazione della legge morale, ma non un principio indispensabile per la concepibilità stessa della legge morale. La libertà invece, come dice Kant nella prefazione alla critica della Ragion pratica, è la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, e gli altri concetti (immortalità, Dio) ricevono la loro stabilità e realtà oggettiva dal fatto che la libertà è reale. La libertà infatti si manifesta con la legge morale, giacchè essa è la condizione, la *ratio essendi* della legge morale. Le altre due idee, l'immortalità e Dio, non sono condizioni della legge morale, ma soltanto condizioni dell'oggetto necessario di una volontà determinata dalla legge morale, ossia dall'uso pratico della nostra ragion pura. Perciò noi, dal punto di vista della ragione speculativa, non solo non conosciamo la realtà ma nemmeno la possibilità di queste idee. Però siccome esse sono le condizioni della realizzazione della volontà buona,

si deve ammettere la loro possibilità, benchè non si possa teoreticamente affermare.

Si ha quindi un'asserzione relativa all'uso pratico della ragione, corrispondente non ad un bisogno della speculazione ma ad un bisogno vitale di ammettere qualcosa « senza di cui non può avvenire ciò che irremissibilmente si deve porre come lo scopo del proprio fare ».

Sicchè solo la libertà è una categoria rigorosamente etica, perchè è contenuta nella determinazione necessaria a priori della volontà: le altre due idee sono necessarie in quanto sono legate indissolubilmente con l'oggetto della volontà.

Dell'immortalità dell'anima come postulato della ragion pura pratica Kant tratta nel paragrafo quarto della dialettica della ragion pura pratica. La necessità di questo postulato è dimostrata nel modo seguente. L'oggetto necessario della volontà che si sottomette alla legge morale è l'attuazione del sommo bene nel mondo. Ma questo importa la conformità completa della volontà alla legge morale, ossia la santità, cioè una perfezione di cui nessun essere razionale è capace in quanto vive nel mondo sensibile. Dunque siccome l'attuazione del sommo bene è un precetto necessario, essa può raggiungersi soltanto con la supposizione di un esistenza razionale che continui all'infinito e che progredisca perciò all'infinito verso la conformità completa della volontà alla legge. Il sommo bene quindi è praticamente possibile soltanto con la supposizione dell'immortalità dell'anima, la quale è un postulato della ragion pura pratica cioè, una proposizione teoretica non dimostrabile ma inseparabilmente inerente alla legge morale.

Ma benchè questo postulato appartenga anche all'attività religiosa, pure non è costitutivo dell'esperienza religiosa come il terzo, col quale si può dire che l'etica trapassa nella religione. Dell'esistenza di Dio Kant discorre in più luoghi delle sue opere. Prescindiamo dalla Critica della Ragion pura e dall'opera demolitrice delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio e limitiamoci alla parte positiva e costruttiva del pensiero di Kant intorno a questa idea. Nel paragrafo quinto della dialettica della ragion

pura pratica l'esistenza di Dio è asserita come un postulato della ragion pura pratica.

Il sommo bene non implica soltanto la conformità completa della volontà alla legge, che non si ottiene se non postulando l'eternità dell'anima, ma anche un altro elemento, la felicità proporzionata alla santità.

Ora la causa adeguata dell'accordo tra la moralità e la felicità non può essere l'uomo. L'essere razionale agente nel mondo appartiene al mondo come parte e dipende da esso, e perciò non può essere causa del mondo e della natura stessa con la sua volontà, e per conseguenza non può « colle proprie forze produrre continuamente l'accordo di questa natura coi suoi principi pratici ». Ora siccome tale connessione è postulata come necessaria, è postulata anche l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio dell'accordo esatto della felicità con la moralità : e tale causa, dovendo essere un'intelligenza ed una volontà operante (autore della natura) è Dio.

Se Dio è il centro dell'esperienza religiosa, è ovvio che la morale conduca necessariamente alla religione. Infatti se è dovere per noi promuovere il sommo bene, siccome la possibilità di questo sommo bene si attua soltanto con la condizione dell'esistenza di Dio, è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

Ecco la prova fondamentale dell'esistenza di Dio che Kant riproduce con leggere modificazioni nella *Critica del giudizio* (Parte II, Sezione 2ª § 7) e nella prefazione alla 1ª edizione (1793) della *Religione nei limiti della ragione.* Dio è una proposizione teoretica non dimostrabile speculativamente, ma necessaria per l'uso pratico della ragione, cioè legata inseparabilmente col raggiungimento dell'oggetto del dovere, ch'è la volontà buona.

Se è così, le moralità completa non si ha se non nella religione, cioè nella forma dello spirito mediante la quale, approfondendo i fondamenti della moralità, si concepisce l'idea di un autore morale del mondo. Perciò due conseguenze derivano dalla filosofia di Kant : 1) La religione, benchè scaturiente dall'attività morale, non è una forma di attività pratica essa stessa,

ma una posizione della ragione, la quale, per i suoi interessi pratici, fa un uso diverso dei concetti della ragione speculativa e procura una realtà agli oggetti soprassensibili delle categorie, p. e alla categoria di causa. In altri termini, pur non avendosi una determinazione teoretica delle categorie nè un'estensione della conoscenza al soprassensibile, si ha un oggetto delle medesime categorie in relazione alla ragion pratica, la quale di dette categorie fa un uso diverso da quello di cui aveva bisogno la ragione speculativa. Ma, in definitiva, Iddio è il termine di un'operazione razionale sia pure determinata non da bisogni puramente speculativi, ma da bisogni pratici.

2) L'attività morale dell'uomo è autonoma parzialmente, e cioè in rapporto agli oggetti del desiderio, ma non circa il sommo bene. La volontà buona, non essendo creatrice del mondo morale, è essa stessa un prodotto dell'azione creatrice dell'autore della natura e dell'accordo, in questa, della moralità con la felicità. Gli Scolastici giustamente dicevano che la volontà umana è libera circa i beni particolari, non circa il sommo bene la cui azione è incessante rispetto alla volontà. Kant, mentre da una parte ha voluto eliminare ogni trascendenza dell'oggetto sulla volontà, fino a rimanere con la pura forma della volontà, ch'è oggetto a se stessa, e perciò principio di una legislazione assolutamente autonoma, introducendo una causa trascendente, Dio, come fondamento della realizzazione della moralità completa, ha compromesso definitivamente l'autonomia della legge morale, che era il frutto migliore della sua speculazione etica. Infatti lo stesso Kant esplicitamente dice che la religione mena a concepire i doveri morali come precetti divini. « La legge morale, mediante il concetto del sommo bene, come l'oggetto e lo scopo finale della ragion pura pratica, conduce alla religione, cioè *alla conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini*, non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per se stessi accidentali di una volontà estranea, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono essere considerati *quali comandamenti dell'essere supremo*, perchè soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo

bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi (1).

Pure circa la prima conseguenza, parrebbe da certe distinzioni che Kant introduce nella Critica della R. pratica e nella Critica del giudizio, che la conoscenza religiosa non sia una conoscenza razionale. Infatti nella prima si distingue tra il bisogno della ragion pura e quello della ragion pratica : il primo conduce soltanto ad ipotesi, l'altro a postulati. La differenza starebbe in ciò che l'ipotesi è un principio che appaga la ragione investigatrice, il postulato della ragion pura pratica è un bisogno fondato su un dovere di fare di qualcosa l'oggetto della mia volontà per promuoverlo con tutte le mie forze: in questo caso io devo supporre la possibilità di esso e le condizioni della sua realizzazione, cioè Dio, ecc. L'uomo onesto, dice Kant, può ben dire: «io voglio che vi sia un Dio ». Qui è l'interesse che determina il giudizio inevitabilmente, il quale viene ad essere il termine di una fede razionale pura pratica. E nella Critica del giudizio (Parte II, Sezione II § 91) analizzando il modo col quale qualcosa può essere oggetto di conoscenza (*rescognoscibilis*) per noi, dice che le cose conoscibili sono di tre specie : cose d'opinione (*opinabile*), cose di fatto (*scibile*) e cose di fede (*mere credibile*). Agli oggetti della terza classe appartengono quelli che derivano dall'uso obbligatorio della ragione pura pratica (sia come conseguenze sia come principi), i quali debbono essere pensati *a priori*, ma sono trascendenti per l'uso teoretico di questa facoltà, e sono perciò semplici cose di fede. Tale il bene supremo da attuarsi nel mondo mediante la libertà. La realtà oggettiva di questo bene supremo non può essere dimostrata in nessuna esperienza in maniera sufficiente per l'uso teoretico della ragione. Ma la ragion pratica ce ne comanda l'uso ; l'effetto comandato e le sole condizioni della sua possibilità, Dio e l'immortalità dell'anima, sono cose di fede, anzi le uniche cose che si possano chiamare in tal modo. Infatti mentre le suddette idee sono concetti di cui non si può assicurare teoreticamente la realtà oggettiva, dal punto di vista

(1) *Kritik der praktischen Vernunft.* Parte I, Cap. 2. par. 5. Trad. it. 3. ed. Laterza, p. 155

pratico hanno una realtà oggettiva, la quale è una cosa di fede per la ragione teoretica. E l'adesione alle cose di fede è una fede morale, giacchè la fede è il modo di pensare morale della ragione nell'adesione a ciò che è irraggiungibile dalla conoscenza teoretica.

Ora queste ed altre asserzioni non possono mutare l'atteggiamento razionalistico di Kant di fronte alla religione. Kant combatte una battaglia contro il razionalismo religioso che pretendeva di arrivare al concetto di Dio e alla prova della sua esistenza mediante ragionamenti sicuri dalla conoscenza di questo mondo, e mostra che ciò è impossibile, perchè nessun ragionamento può produrre un oggetto fuori dell'intelletto e dar valore ad una proposizione esistenziale. Ma la battaglia è combattuta in nome della ragione, ossia dei limiti dell'uso teoretico della ragione, alla quale soltanto spetta di decidere se nel suo uso puro pratico essa possa affermare come reale quello che apparisce come conseguenza del dovere (1). Tanto è vero ciò che Kant distingue tra bisogno *soggettivo*, fondato sull' *inclinazione* e bisogno *oggettivo* assolutamente necessario. Il primo non postula mai necessariamente, per colui che lo sente, l'esistenza del suo oggetto: esso è un motivo semplicemente soggettivo del desiderio e « non ha assolutamente il diritto di ammettere come possibili subito i mezzi a ciò, oppure come affatto reale l'oggetto ». Il secondo invece è un bisogno assolutamente necessario, « e giustifica la sua supposizione non semplicemente come ipotesi lecita, ma come postulato nel rispetto pratico. » Il postulato dell'esistenza di Dio è oggettivo e assolutamente necessario perchè esso scaturisce da un *bisogno razionale, da un motivo determinante della volontà oggettivo*, cioè dalla legge morale, « la quale obbliga necessariamente ogni essere razionale, dunque dà diritto a supporre a priori condizioni conformi a questa legge nella natura, e rende inseparabili queste condizioni dal completo uso pratico della ragione. È dovere realizzare il sommo bene il più che possiamo; quindi ciò deve anche essere possibile; dunque per ogni essere

(1) Cfr. P. Carabellese, *La filosofia di Kant*. « Il postulato per Kant è una proposizione teoretica, non pratica » p. 368. Vallecchi Editore, 1927.

razionale nel mondo è anche inevitabile supporre chiò che è indispensabile alla possibilità oggettiva di esso » (1).

Così circa la seconda conseguenza non possono costituire una sufficiente barriera contro l'eteronomia certe affermazioni di Kant circa l'indipendenza della legge morale, la quale è apoditticamente certa per se stessa e quindi indipendente da ogni supposizione « sulla natura interna delle cose, sul fine recondito del mondo, su un reggitore che lo governi per obbligarci nel modo più completo ad azioni incondizionatamente conformi alla legge » (2). Nè basta escludere « che sia necessario ammettere l'esistenza di Dio, come principio di ogni obbligo in genere (poichè questo principio, come si è dimostrato abbastanza, si fonda soltanto sull'autonomia della ragione stessa) » (3). Giacchè è vero che il pensiero esplicito di Kant a questo riguardo è di tener separate le due necessità, quella di ammettere l'esistenza di Dio e quella di riconoscere la validità della legge morale. La legge morale obbliga sempre incondizionatamente e indipendentemente da ogni scopo, che è la materia della volontà. Quindi chi non ammette l'esistenza di Dio, non può per ciò stesso giudicarsi libero dall'obbligazione morale (4). Però la questione è un'altra : si vuol sapere se, sentendosi obbligati dalla legge morale, ci si possa dispensare dall'obbligo di ammettere l'esistenza di Dio, senza che ne sia menomata l'osservanza della legge morale. Se la legge morale fosse incondizionata ed autonoma in maniera assoluta, la risposta dovrebbe essere affermativa : cioè la legge morale conserva intatto il suo vigore nonostante la convinzione che non esiste un Dio.

Ora Kant non accetta questa conseguenza, della completa assoluta indifferenza della fede nell'esistenza di Dio per l'efficienza della legge morale. Giacchè egli dice che non è possibile accettare incondizionatamente la legge morale, senza accettare in pari tempo e con la stessa necessità tutto ciò che ci è imposto

---

(1) p. 171-72, nota della trad. it. 3. ed. Laterza, 1924.
(2) Op. cit. pp. 170, 71.
(3) *Ibidem.* pp. 150, 151.
(4) *Kritik der Urteilskraft.* Parte 2., § 87. Trad. it. Laterza ed. p. 317.

dalla legge morale medesima. Ma la legge morale c'impone di attuare uno scopo finale mediante l'osservazione della legge stessa. Questo scopo finale è inconcepibile senza Dio, come autore morale del mondo. Dunque è in virtù della stessa necessità con la quale ci riteniamo vincolati dalla legge morale che dobbiamo ammettere l'esistenza di Dio. Questa è necessaria per realizzare lo scopo cui l'uomo si sente obbligato e spinto ad attuare. Infatti l'ateo secondo Kant non può nutrire un saldo rispetto alla legge morale. « La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui, sebbene egli sia onesto, pacifico e benevolente ; e gli onesti che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro diritto d'esser felici, sono sottoposti dalla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali, alla miseria, alle malattie e ad una morte prematura, come gli altri animali della terra, finchè un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione nell'abisso del cieco caos della materia, da cui erano usciti. Sicchè quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impossibile quello scopo che, seguendo la legge morale, aveva, e doveva avere, davanti agli occhi ; o, se vuol restare fedele ancora alla voce della sua destinazione morale interna, e non vuole indebolire il rispetto che gli ispira immediatamente la legge morale, ritenendo vano l'unico scopo ideale adeguato alla sua alta esigenza (ciò che non può avvenire senza scapito del sentimento morale), dovrà ammettere, il che è possibile, perchè almeno non è contraddittorio, dal punto di vista pratico, cioè per farsi almeno un concetto della possibilità dello scopo finale che gli è moralmente prescritto, l'esistenza di un autore morale del mondo cioè di Dio. »

Come si può mettere d'accordo Kant con se stesso ? Noi riteniamo che l'atonomia della legge morale rivendicata da Kant sia una conquista intangibile del pensiero moderno, che bisogna salvare contro qualsiasi attentato, anche da quello che potrebbe nascere dalla stessa dottrina kantiana dei postulati religiosi. Questi non rappresentano un intrinseco fondamento della legge morale nè lo sviluppo necessario della moralità compiuta : la legge

morale non ci obbliga di attuare uno scopo estraneo alla legge stessa. Il pensare la moralità in relazione alla situazione complessiva dell'uomo nel mondo, alla destinazione interiore dell'universo, è un sollevarsi dall'attività morale a quella religiosa. La necessità di tendere ad uno scopo attraverso la legge morale non è inerente a questa, ma allo spirito umano, di cui la legge morale è un'esigenza suprema. Kant ha ipostatizzato la legge morale nello spirito, e invece di considerare lo sviluppo libero dello spirito nelle sue forme, ha considerato il complesso contenuto della vita religiosa come scaturiente da un momento determinato dello spirito la moralità. In realtà quando lo spirito approfondisce i fondamenti delle sue azioni morali in rapporto alla destinazione cosmica, abbandona il punto di vista della moralità e s'innalza al piano della vita religiosa, dal quale ricomprende e riassume nuovamente l'esperienza etica. Perciò i doveri all'uomo religioso appariscono quali comandamenti divini. Ma la forma morale dello spirito conserva tutta la sua autonomia, essendo le categorie giudicatrici dei fatti morali assolutamente immanenti all'attività morale; giacchè l'etica è una forma dello spirito che abbraccia la totalità delle azioni nei limiti dell'esperienza finita, una regola ed una disciplina razionale della condotta, un'organizzazione della vita ch'è l'espressione dell'autosufficienza dell'uomo a darsi una norma suprema di unificazione degli atteggiamenti della sua vita spirituale. Quando l'uomo sente il bisogno di oltrepassare l'esperienza finita per attingere un fondamento trascendente alla norma razionale della sua condotta, egli si solleva liberamente ad una nuova forma della vita spirituale, ad una nuova esperienza nella quale la totalità delle azioni umane acquista un altro significato. Al mondo morale succede il mondo religioso, il quale ricomprende in sè il primo, ma trasfigurandolo completamente in modo da fargli acquistare un nuovo significato.

Il difetto di Kant è stato quello di non aver considerato le forme dello spirito pratico, morale e religione, come forme originali, autonome e libere della vita spirituale, ciascuna delle quali rappresenta una categoria assoluta dello spirito, un punto di vista originale di fronte all'esperienza, una maniera radicalmente diversa di considerare i rapporti tra l'io e l'universo. Nella nascita dell'espe-

rienza religiosa Kant ha voluto vedere il complemento indispensabile della moralità, anzi il fondamento ideale ed ontologico dell'ordine morale, e così ha compromesso quel carattere di assoluta autonomia ch'egli aveva con tanta fatica garantito alla legge morale. Mentre se avesse considerato la religione come una nuova forma pratica dello spirito, che pone nuovi rapporti e nuovi problemi esorbitanti dall'ambito dell'etica, questa avrebbe conservato la sua autonomia, e la religione non sarebbe apparsa come un'esigenza puramente razionale della ragion pratica, ma come un interesse pratico, vitale dello spirito che non chiude il suo bisogno di agire nell'ordine morale, ma costruisce un nuovo piano di vita, in cui tutto l'ordine morale apparisce come un momento ed una esplicazione dell'esigenza religiosa.

Dunque a noi sembra più giusto pensare che la religione non derivi dalla morale ma da una reazione assolutamente originaria dello spirito di fronte all'universo.

Pavia, R. Università

MARIANO MARESCA.

IL GIUDAISMO NORMATIVO

« Scopo di questa opera è quello di esporre le concezioni religiose e i principi morali del Giudaismo, le sue pratiche cultuali e le sue regole disciplinari, la sua caratteristica pietà, nella foggia a norma della quale, verso la fine del secondo secolo dopo Cristo, essi raggiunsero accettazione e autorità generali ».

Con queste parole Giorgio Foot Moore, l'illustre storico delle religioni e semitista dell'Università Harvard, inizia, nel primo volume del suo poderoso lavoro : *Judaism*, in the first century of the Christian Era (The Age of the Tannaim, Cambridge, Harvard University Press, Voll. 2, pp. 551-485) la sezione (p. 125 e ss.) consacrata alla enumerazione e all'analisi sommaria delle fonti utilizzate. Nella prefazione del resto egli aveva già, con spontanea e singolare nitidezza, ricapitolato il piano e i vincoli ideali di tutta la ricerca. Vale la pena, in verità, di spigolarne alcuni periodi, capaci di informare dell'intento perseguito dall'autore e del metodo da lui adottato, meglio di qualsiasi nostra raffigurazione sommaria.

« Le fonti primarie (alle quali è affidata la forma definitiva del Giudaismo nella sua tradizione autentica) sono pervenute fino a noi quali furono completate e ordinate nel secondo secolo cristiano, per comprendere l'interpretazione delle parti legislative del Pentateuco e la definizione e formulazione della legge, scritta e non scritta, date nelle scuole in quel lasso in tempo di un secolo e mezzo intercorrente fra la riorganizzazione a Giamnia sotto Giohanan ben Zaccai e i suoi compagni dopo la caduta di Gerusalemme nel 70 e la promulgazione della Mishna del patriarca Giuda. La nostra conoscenza circa le scuole del secolo precedente, specialmente circa i due grandi maestri Hillel e Sciammai e le difformità tipiche dei rispettivi discepoli, è attinta incidentalmente dai loro successori. Il periodo nel suo complesso, dall'epoca di Erode a quella del patriarca Giuda, è designato come il periodo dei Tannaim, i rappresentanti cioè della tradizione ufficiale... Nella

Introduzione ho disegnato a grandi linee la storia esterna ed interna dei secoli che ci riguardano, nella misura in cui la religione ne fu investita... I capitoli sulla religione rivelata mirano a porre bene in chiaro in sul principio il presupposto fondamentale del Giudaismo e qualcuna delle vie attraverso le quali esso fu applicato. Le parti successive trattano dell'idea di Dio ; della natura dell'uomo e del suo rapporto con Dio ; delle pratiche religiose ; della morale ; della pietà ; dell'al di là... Questi due volumi sono il risultato di indagini che si sono protratte per più di un trentennio e hanno toccato una vasta varietà di fonti. Il piano ne fu concepito dieci anni fa. Ma la sua esecuzione ha richiesto maggior lasso di tempo di quanto non fosse stato preveduto. Mi azzardo a sperare che la esposizione ne abbia guadagnato così in maturità come in completezza. Quando la concepii, io avevo in proposito un lavoro parallelo sul Giudaismo ellenistico. I richiami occasionali disseminati in questi volumi varranno per lo meno a illuminare l'unità fondamentale del Giudaismo, come anche ad indicare l'efficacia della speculazione greca sui concetti religiosi di uomini come Filone ».

Così, con quella disinvoltura e misurata discrezione, che non va mai disgiunta dalla reale competenza, il Moore offre, di scorcio, un'idea del programma ch'egli ha voluto attuare in quest'opera. E lo studioso, anche superficialmente esperto, intende d'un subito qual posto essa venga ad occupare fra le opere similari e complementari dello Schürer, del Becher, del Bousset, dello Strack, del Billerbeck, del Volz, del Fiebig. Quel che, naturalmente, il Moore non denuncia, ma il lettore scopre, con ammirato stupore, ad ogni pagina, è la prodigiosa padronanza con cui egli maneggia una delle più complete e ardue letterature legalistico-religiose che esistano : è la limpida scorrevolezza della esposizione, a cui la dovizia erudita non è mai di aggravio e di inciampo : è la superba visione sintetica dell'esperienza centrale del Giudaismo normativo e delle sue applicazioni, a cui l'espositore è riuscito a sottoporre l'immane materiale della sua trentennale esplorazione documentaria.

Se anzi fosse consentito sollevare il benchè minimo appunto a questa mirabile « enciclopedia » della religiosità giudaica, che

diverrà classica fra tutti gli studiosi delle origini cristiane, oltre che per quelli della storia spirituale del popolo di Israele, si dovrebbe dire che la trattazione ha il difetto del suo pregio : soffre cioè di una leggerissima patina di unilateralità, per la stringata rigidezza con cui ha voluto ridurre la dogmatica e la pratica disciplinare del giudaismo ad un unico postulato, quello del carattere « rivelato » della sua professione religiosa.

Per conoscere di primo acchito l'angolo visuale dal quale l'A. si è posto nel registrare con così scrupolosa acribia le nozioni teologiche e le regole di condotta canonizzate dal Giudaismo, nell'epoca della sua stilizzazione ufficiale, il capitolo nono della introduzione storica (I. 110-121) è fondamentale. Il Moore comincia con l'osservare come, fra tutte le religioni che agli inizi dell'era cristiana fiorivano nell'impero romano e in quello partico, il giudaismo è l'unica sopravvisuta, in virtù della unità di credenza e di disciplina che esso riuscì ad introdurre fra i giudei della dispersione. E osserva pure — constatazione piena di significato per la filosofia delle religioni — che il fondamento di una simile impressionante unità non va ricercato tanto in una astratta conformità universale a idee teoriche, quanto in una conformità di disciplina attraverso tutto il mondo giudaico. Ma le medesime autorità che avevano fissato e sistemato il culto e la disciplina avevano in pari tempo formulato i principi fondamentali della religiosità giudaica e della sua etica, avevano additato gli esemplari della sua specifica pietà. Fondamento del Giudaismo, asserva il Moore, è la credenza nel carattere strettamente rivelato della religione, la quale quindi è incompatibile con qualsiasi concetto di evoluzione. Questo non vuol dire che il giudaismo non avesse realizzato possibili progressi dai giorni degli ultimi profeti alla fine dell'età dei Tannaim, mercè l'assimilazione dell'insegnamento profetico. L'espressione saliente di tale processo deve cogliersi nel progressivo individualizzarsi della consegna del « psntimento ». La religione fu presentata così come una relazione del singolo con Dio. Le ripercussioni di simile spostamento della visuale sacra furono imponenti in tutta la zona delle concezioni teologiche, morali, disciplinari, cultuali. Il Moore le segnala con cura minuta e penetrante .Dalla prima all'ultima parola la sua

esposizione, copiosa e sempre scrupolosamente raccomandata ai testi meglio controllati, tende ad individuare il collegamento esistente fra il postulato della rivelazione e tutta la codificazione teologico-disciplinare del Giudaismo.

È questo intento assoluto e predominante che induce il Moore a svalutare in certa misura, se mal non ci apponiamo, l'apporto che la letteratura apocalittica può offrire alla conoscenza e alla valutazione globale della religiosità giudaica nell'epoca da lui studiata. Le sue enunciazioni preliminari sono, dal punto di vista dei giudizi correnti, piuttosto sovversive : i libri che la compongono, egli osserva, « non solamente sono ignorati dalla letteratura tannaitica, ma molti degli argomenti che essi trattano sono estranei a questa. Si può senza dubbio indurre, dal loro numero e dalla loro ampiezza, che essi godettero di una agevole ed ampia accettazione pubblica, particolarmente in periodi di pubblica sofferenza, che ne ispirarono dei nuovi e suggerirono aggiornamenti dei vecchi. Uno degli ultimi, il quarto di Esdra, fu dettato da un uomo di genio e un altro, il Baruch siriaco, ebbe per autore un uomo ricolmo di erudizione haggadica. Ma vien fatto di domandarsi se le disquisizioni esegetiche e giuridiche dei rabbi, e, in circostanze ordinarie, le aspre realtà della vità popolare, dovevano proprio essere agitate dai problemi della fine del mondo e dell'al di là molto più di quanto gli studiosi o la massa cristiana, oggi, non siamo commossi dalle combinazioni cabbalistiche e dai calcoli cronologici dei nostri millenaristi ». Onde il Moore sentenzia : « poichè simili scritti non sono stati mai riconosciuti ufficialmente dal Giudaismo (non appare nè pure che le autorità costituite abbiano mai avvertito il bisogno di ripudiarli), rappresenta un errore di metodo per lo storico farne una fonte di primaria importanza per la escatologia del Giudaismo, molto più il contaminare, con le loro idee, la sua teologia. Che i cristiani attribuissero un alto valore alle apocalissi è naturale. L'imminente ritorno di Cristo, come Daniele aveva visto il Figlio dell'Uomo nella sua visione, costituiva una pietra angolare della loro fede. Per gli ebrei tale visione rappresentò, al più, una delle molteplici vie attraverso le quali, sotto il sigillo di una autorità profetica, la liberazione di Israele e l'inaugurazione di una età aurea poteva

essere concepita. Ai cristiani invece apparve come l'unica... Il basare però la raffigurazione del Giudaismo sulle apocalissi provoca la più funesta conseguenza non tanto nella zona della escatologia, quanto in quella della teologia. La nozione di un Dio extramondano, remoto e inaccessibile nella sua maestà e nella sua santità — Dio « trascendente » com'è di moda dire — qual' è foggiata in tanti libri moderni e presentata come caratteristicamente giudaica, è creata a questo modo... Parecchie ragioni spiegano la precedenza data da molti autori cristiani moderni a scritti che il Giudaismo non annovera tra le fonti costantemente riconosciute per autentiche. La prima risiede nel fatto che il principale interesse di quasi tutti coloro che hanno scritto sull'argomento, andava alle origini del cristianesimo, alle quali il Giudaismo serve di sfondo, di ambiente, e spesso, più o meno consapevolmente per preoccupazioni apologetiche, di termine di contrasto. La seconda è data dall'esagerazione e dalla infatuazione della scoperta, per cui l'equa proporzione delle cose è alternata, come può vedersi anche nella recente « gonfiatura » (*boom*; il caustico giudizio, per quanto pronunciato *per transennam*, merita di essere ricordato) dei misteri nella ricostruzione del cristianesimo primitivo... La terza infine dalla difficoltà della consultazione diretta delle fonti rabbiniche » (I. 127 e ss.). Il Moore naturalmente mantiene fede al suo verdetto. E attingendo, da signore, a queste fonti impervie e trasandate, lascia all'ultima parte della sua trattazione, quella consacrata all'al di là (II. p. 7, pp. 279-377) della nazione, del mondo, del singolo, la utilizzazione ragionata di questi scritti apocalittici, testimoni di una forma di escatologia la quale, per lo meno in alcuni circoli, attrasse, per due o tre secoli, lettori e scrittori, pur non riscuotendo, a quanto pare, alcun appoggio dai rappresentanti di quello che possiamo battezzare per Giudaismo « normativo ».

Dal punto di vista del rigore storico istituzionale nessuno potrebbe attentarsi di revocare in dubbio la posizione così nettamente assunta e il verdetto così rapidamente pronunciato da un maestro in materia come il Moore. Ma dal punto di vista della complessa realtà storica-psicologica di una coscienza religiosa collettiva, vien fatto di domandarsi se anche le posizioni norma-

tive, per quanto chiuse nel loro disdegnoso infallibile magistero, non risentano delle correnti extraufficiali che le sollecitano e le premono sui margini. Chi potrebbe dire che l'apocalittica di Gioacchino da Fiore, mai sanzionata dal cristianesimo « normativo » di Innocenzo III, non abbia esercitata un'azione rilevante sugli atteggiamenti e le manifestazioni della vita ecclesiastica nel secolo decimoterzo? Per questo, il taglio netto inciso dal Moore fra letteratura apocalittica e letteratura rabbinica, pur legittimo scientificamente, può apparire leggermente artificioso.

Sta di fatto ad ogni modo che questa esposizione agguerritissima delle concezioni giudaiche, se offre parallelismi imponenti e affinità eloquentissime con le prime sistemazioni normative della esperienza cristiana (la quantità ne è mostrata ad esuberanza dai meravigliosi indici posti in calce al secondo volume; la entità ne è accennata di volo, *passim*, dall'autore medesimo, con una discrezione però, che, egoisticamente, potremmo giudicare fino eccessiva), con Paolo sopra tutto, il cui « temperamento farisaico » può uscire da queste pagine rivendicato contro tutte le « gonfiature » misteriosofiche, non dà tutto il materiale comparativo sufficiente alla inquadratura storica della predicazione di Gesù.

Soccorrono, alla bisogna, le esumazioni e le illustrazioni apocalittiche del Charles. Onde potremo dire d'ora in poi che a due critici e a due maestri di prim' ordine, entrambi di lingua inglese, il Charles e il Moore, noi dobbiamo la ricostruzione più ricca degli orientamenti morali e religiosi, sul cui sfondo è possibile comprendere i due corifei del cristianesimo: Gesù e Paolo.

Roma, R. Università.

E. Buonaiuti.

DISCUSSIONI

LA FILOSOFIA DELLA SALVEZZA [1]

Il libro è fatto per «coloro che pensano e che vogliono» e per i quali la fede non è una eredità ma una conquista. Così dice l'A. nella breve prefazione, e tale si rivela veramente il libro, ricco di pagine ardenti di aneliti di fede, nel nobile tentativo di valorizzare e salvare il principio e la base prima della fede cristiana servendosi dei dati acquisiti dalla filosofia contemporanea.

Non credo però che il L. vi sia riuscito, se non per piccola parte. E più per la parte negativa, là dove egli dimostra la debolezza degli argomenti tradizionali nella dimostrazione dell'esistenza di Dio: infatti egli osserva che l'argomento principe di S. Tommaso, *a contingentia*, per giungere alla conclusione, deve presupporre il principio ontologico di S. Anselmo: le cose contingenti non hanno in sè la ragione del loro essere, *ergo*, in altro necessario. Ma il termine medio che giustifichi questa illazione dev'essere, giustamente osserva il L., un principio che rivendica senz'altro il passaggio dalla necessità logica all'ontologia. Ed eccoci in S. Anselmo; per cui negando, come fa S. Tommaso stesso, ogni valore alla dimostrazione ontologica, cade anche ogni argomento cosmologico.

Per essere più precisi mi sembra si debba dire che il principio presupposto da S. Tommaso non è tanto l'argomento ontologico di S. Anselmo quanto l'assioma ritenuto di verità indiscussa ma indimostrabile da tutta la Scolastica sul valore oggettivo dei principi primi, e tra gli altri di quello di ragion sufficiente a cui però si può ridurre quello di S. Anselmo: infirmata l'oggettività di tali principi, cade di per sè ogni argomentazione scolastica, tanto per la prova cosmologica, quanto per quella teleologica, dove si presuppone di nuovo la realtà delle leggi generali il che non si può più sostenere dopo la *Critica della Ragion pura* di Kant.

Vediamo allora, dice il L., se è possibile arrivare a Dio, percorrendo vie nuove, quelle su cui ormai è avviato da qualche secolo il pensiero moderno.

---

[1] R. Lazzarini, *Saggio di una filosofia della salvezza*. Roma, 1926, Libreria di Cultura, p. 270 in 8°.

Il L. si pone pertanto su questa base della legge — categoria nostra mentale — del fenomeno, unica reale esperienza del nostro conoscere, — dati acquisiti ormai dalla filosofia contemporanea e che, secondo il L., negano ogni oggettività e realtà al concetto di noumeno nelle cose.

L'argomentazione del L. per giungere al Dio-mistero si riduce a questi sillogismi:

È necessario, una volta che sia comparsa nell'orizzonte della nostra coscienza l'idea di un Dio, comportarsi come se Dio esistesse o come se non esistesse. (Periodo ipotetico possibile, direbbero i latinisti).

Esclusa la seconda ipotesi come assurda, rimarrebbe evidente solo la prima, che dallo stato di ipotesi passerebbe quindi a quella di teoria logica.

E la seconda ipotesi si esclude, secondo il L., in tal modo: Vivere come se Dio non esistesse, significherebbe (periodo ipotetico irreale), prendere norma per la propria vita non da Dio, ma dalla Natura o dallo spirito nostro, *atqui*, non si può prendere norma alcuna nè dalla Natura nè dallo spirito perchè essi non sono *alcuna cosa in sè* (ecco la base data dalla concezione gnoseologica kantiana): *ergo*, bisogna prendere questa norma da Dio: *ergo* Dio è l'unica cosa possibile come esistente in sè.

Ma questa serie di passaggi ci appare subito come alcunchè di artificioso e ci lascia molto perplessi. Essa presuppone tanti principi, che non sono affatto dimostrati e cioè:

1° che l'uomo debba necessariamente prendere una qualche norma di vivere da *un qualcosa che esista in sè*: il che è affermazione gratuita;

2° dato pure il bisogno di prendere una norma assoluta di vivere (il che è sentito solo da alcune anime elette, ma non precisamente in forza d'un principio kantiano) e pensata quindi la necessità di una cosa esistente in sè da cui la legge emani, non si può concludere, come fa il L., all'esistenza possibile reale di tale Ente: perchè avremmo il passaggio dal logico all'ontologico, che fu tanto e giustamente combattuto e che qui poi non ha neppure l'evidenza di una necessità logica, come può a tutta prima apparire nell'argomentazione di S. Anselmo.

Inoltre si possono formulare contro il L. altre obbiezioni fondamentali:

a) come si può esigere dall'*io* e per l'*Io fenomenico* una regola *assoluta*?

b) tutto il ragionamento poi del L. non è sempre basato, in quanto conclude ad una necessità logica, sulle mie categorie mentali, le quali vogliono porre da per tutto una legge, e prima anche nella vita del mio spirito? Sarebbe allora una legge dello stesso valore delle altre leggi

fisiche fenomeniche, che non potrebbe neppure essa obbligarci ad ammettere la possibilità di un qualcosa esistente in sè.

c) In ultimo, accettato pure come rigorosamente logico il sillogismo del L., quale conclusione si presenta ? Egli non si esprime qui chiaramente. Avendo egli formulato due ipotesi escludentisi in modo assoluto, dimostrata assurda una di esse secondo la gnoseologia kantiana, l'altra rimane l'unica possibile, quindi l'unica vera, non più, per tanto, ipotesi, ma teoria, e dovrebbe concludere con logica certezza almeno all'*esistenza* del mistero Dio, ma da molti passi del libro del L. anche l'*esistenza* di questo mistero, a malgrado della dimostrazione datane, rimarrebbe sempre *problematica :* segno allora che l'ipotesi contraria non è assurda, o il dilemma, non è formulato da termini in opposizione perfetta.

Che se il L. intende parlare sempre di *ipotesi*, in quanto che l'esistenza del mistero Dio, a malgrado d'ogni ragionamento, non è mai dimostrabile scientificamente, sperimentalmente, kantianamente, allora noi potremmo anche accontentarci del suo sillogismo per aggiungerlo alle altre prove dell'esistenza di Dio.

Ma, attenti ! egli con ciò verrebbe a dire che l'ipotesi Dio è soltanto una conclusione logica, che non ammette per sè stessa il passaggio al *reale*, ma che solo lascia *supporre* questo Dio esistente realmente.

Ed eccoci di sorpresa ritornati sotto altra forma al ragionamento di S. Tommaso, dove è pure *supposto* il passaggio dal logico al reale nell'applicazione dei principi primi, dei principi di ragion sufficiente e di causalità, che hanno inoltre il merito di essere più intuitivi e convincenti, a prima vista. Il L. viene a porsi nella stessa condizione degli scolastici, ma *infirmando* la base stessa delle gnoseologia da cui avea preso le mosse : infatti se si ammette anche solo come *possibile* il passaggio dal logico al reale nella gnoseologia moderna (*io sento* il bisogno di Dio, per avere norma assoluta, *ergo può darsi* Dio esista) perchè non ammetterlo anche nella scolastica, nell'applicazione dei primi principi? (le cose mi appaiono avere tutte un principio: *ergo può* darsi che siano realmente contingenti e quindi esista un Dio-Causa).

Tutto sommato, mi sembra adunque che ben piccolo sia il vantaggio di questa nuova posizione del L., la quale appare debole in ogni lato e che, nella migliore delle ipotesi, conclude come l'antica, infirmando però la base stessa da cui parte : non accettabile pertanto nè dagli antichi nè dai moderni.

Consideriamo ora gli argomenti con cui il L. formula la sua teoria sulla Salvezza, oggetto principale del suo studio, e dai quali crede poter dedurre in qualche modo l'azione di Dio sull'uomo : l'esistenza quindi

di questo Dio-mistero, sentito nella sua rivelazione alle anime. resterebbe meno problematica e meno indeterminata.

La sua dissertazione consta di due parti: una affatto nuova ed originale, l'altra tradizionale. Quest'ultima si riduce all'argomento etico-psicologico, che vuol dimostrare l'esistenza di Dio, partendo dalla considerazione della nostra infinita miseria, dal dolore di cui è pieno il mondo, dalle aspirazioni misteriose dell'anima nostra, per cui è necessario l'esistenza di un Ente supremo ed eterno, in cui solo il nostro cuore può trovare riposo e ragione di vita. È sempre l'accento di S. Agostino, che nelle pagine del L. è ripetuto con slancio di fede e di amore. Ma, da solo, questo argomento non può bastare a darci una solida dimostrazione filosofica; ed il L. tenta di giustificarlo con questi ragionamenti, che io qui riassumo brevemente: dalla consapevolezza della mia miseria io assurgo all'idea dell'esistenza possibile di un Dio Salvatore, che mi redima dal dolore. Ma questa idea è creata forse da noi, o non è piuttosto Dio, che mediante la sua azione salvatrice in noi crea la consapevolezza del nostro male e ci fa sentire la presenza della sua Redenzione?

Nel primo caso l'idea di Dio « dipenderebbe solamente da noi », (p.185), e allora non arriveremmo a nessuna conclusione extra-soggettiva, E qui il L. si prova a distruggere questa prima parte del dilemma ricorrendo all'argomento per *absurdum*: « se la consapevolezza della imperfezione radicale bastasse a rendere ragione della ipotesi (*Dio Salvatore*) » ne verrebbe, « che l'uomo sarebbe riuscito a diventare salvatore di se stesso ».

Ma come? Io non vedo affatto questa conseguenza che sarebbe davvero impossibile: se la mia miseria mi fa desiderare un Salvatore, questo non significa che io riesca o pretenda con ciò di redimermi senz'altro dal male, perchè il tutto — la speranza della salvezza e l'idea di un Redentore — può essere benissimo, a prescindere dall'argomento psicologico tradizionale, una mia pietosa *illusione*, che avrebbe poi sempre la virtù di darmi maggior forza di rassegnazione nel dolore, inevitabile sempre.

La dimostrazione per *absurdum* non è pertanto raggiunta, ma dato pure che questa presenza di un Dio Salvatore non sia il frutto di una nostra *idea*, qual'è la prova positiva che Dio realmente intervenga, quale principio di salvezza nel nostro *io*? Qui il ragionamento del L., se io ben lo comprendo, rasenta un pò l'inverosimile, tanto che dubito di non averlo ben afferrato.

« Il fatto . . . che noi continuiamo a vivere anche *dopo di* aver riconosciuto e proclamato l'estrema indigenza del mondo dell'esperienza . . . . significa già . . . che si è iniziata potenzialmente in noi l'opera

del riscatto, cioè della azione di Dio in noi » p. 187. « L'atto per cui si proclama la indigenza estrema dello spirito e della natura . . costituisce già una vittoria sullo spirito e sulla natura . . . » « Ma chi potrebbe essere la cagione di questa iniziale vittoria se non ciò che non è precisamente fenomeno spirituale e materiale e cioè Dio ? » p. 188.

Insomma, in poche parole, egli vorrebbe dire : Io da me riconosco la mia miseria da cui voglio liberarmi (e fin qui non ci aiuta ancora Iddio). Ma dopo e a malgrado di questa consapevolezza io continuo a vivere, ed a vivere una vita migliore perchè allietato dalla speranza di una Redenzione : *ergo* questa nuova vita è dono di un Dio Salvatore : *ergo* Dio esiste.

L'artificio di tale dimostrazione spoglia, ripeto, degli argomenti etico-psicologici, mi pare tanto evidente che già sopra annunciai non sia neppure il caso di insistervi sopra per confutarlo.

Da questo punto le oscurità nella teoria del L. vanno aumentando ad ogni pagina : Questa vita nuova. frutto di questa nuova idea di redenzione, che cosa è? è ancora *fenomeno* o *essere*? Secondo il L., consisterebbe, con una illazione davvero audace, in un passaggio dal *fenomenico* allo *essere*. Ma che significa ciò ? Dunque è possibile dare un *essere* anche al fenomeno ? e poi, quell'*essere*, è lo stesso *essere* di Dio o altro ? Se identico a Dio, cadiamo nel panteismo, se *alter*, indeboliamo di molto, per non dire distruggiamo, la base stessa della gnoseologia moderna : se infatti è possibile l'*essere* del fenomeno in *quanto salvato*, (come si esprime il L.), perchè non dovrebbe ammettersi un tale essere in sè, il numeno, anche in un momento anteriore a tale pretesa salvazione, come suppone la Scolastica ? Inoltre come avverrebbe il passaggio dal fenomeno all'*essere* ?

« Il passaggio dal fenomeno all'essere non si può fare (o meglio, dico io, non si può intendere) che per intuizione » p. 199.

Tanto vale allora accettare l'intuizione posta dagli scolastici nel passaggio e nell'applicazione alla realtà, dei principi primi, il che è facile ad ammettersi sensa nessuno sforzo mentale.

Quest'essere nuovo, poi, secondo le spiegazioni del L., è prodotto totalmente da Dio, dietro il lascia-passare dell'uomo, il quale contribuirebbe solo a *volere* questo *essere*, non a produrlo : ed eccoci di nuovo al concetto di creazione ; e perchè allora ritenere impossibile, inconcepibile questa creazione all'inizio dei fenomeni ?

Tanto nell'un caso quanto nell'altro, l'azione gnoseologica dell'uomo sarebbe puramente passiva. Forse che Dio potrebbe crear l'*essere*, che è il più, ma non già il movimento fenomenico, che è il meno ? E questo fenomeno di natura e di spirito da chi ebbe principio, nel momento in

cui non era ancora salvato, e non era ancora passato sotto l'azione redentrice di un Dio ? O si dovrebbe sottintendere che fenomeno ed essere non sono che due momenti successivi e distinti della nostra conoscenza spaziale e temporale, ma che in realtà esistono contemporaneamente, poichè tutta la natura è già inizialmente in via di salvezza e quindi in possesso di un *essere* iniziale, e allora dove se ne va la gnoseologia moderna di Kant ?

Tutt'al più questo ragionamento concluderebbe pertanto dai principi di Kant, come li spiega il L., alla conferma della gnoseologia tomistica antica ; il che non sarebbe un risultato troppo confortante.

Con questo io ho terminato l'esame degli argomenti basilari dello studio del L.

Ora potrei accennare, pagina per pagina, ad alcuni altri problemi ed affermazioni che possono dar luogo a qualche obbiezione ed osservazione, ma temo di aver già occupato troppo spazio con questa mia già lunga recensione, e rimando il seguito ad altro numero della Rivista, se sarà opportuno.

L'opera del L. è troppo importante perchè non debba suscitare discussioni e contrasti in quanti si interessano alla risoluzione del problema veramente vitale per l'anima religiosa contemporanea ; e pur discutendo delle sue vedute filosofiche, si dovrà riconoscere che egli ha portato in questo faticoso lavoro un contributo assai valido ed efficace, di cui gli dovranno essere grati gli studiosi e i credenti che si affannano nella ricerca del Vero con piena libertà di spirito, senza pregiudizi di dottrine aprioristiche e dogmatiche.

Savigliano, R. Ginnasio Superiore.

Franco Michelini.

RELIGIOSITÀ E VITA ASSOCIATA

Io non so veramente se quando nell'avvenire si instituirà un bilancio comparativo dei progressi culturali dell'età nostra sarà lecito, parallelamente all'imponente mole delle conquiste realizzate nel campo delle indagini empiriche e del dominio tecnico sulle forze della natura, registrare acquisizioni altrettanto imponenti nel campo della indagini spirituali. Oggi si ha più tosto la sensazione che fra le due zone di conoscenza non corrano proporzioni dirette : corrano più tosto proporzioni

inverse. Sicchè la capacità e l'intensità della introspezione spirituale siano esposte al rischio di ottundersi e di dissiparsi, quanto più lo spettacolo e l'intreccio delle energie tutte del cosmo assorbono e sollecitano l'avidità conoscitrice e accaparratrice dell'uomo.

Sta di fatto che, ricorrendo a confronti con i vecchi maestri nella vita dello spirito, si deve constatare che v'era più sapienza psicologica in una pagina di Eckehart e di Tauler, di quanta non ve ne sia in un trattato di psicologia moderna, e che con l'avere introdotto nelle scienze dello spirito la metodica empirica delle indagini fisiche e fisiologiche si è violato il più sacrosanto mistero che nobiliti il mondo: quel mistero, che la sapienza antica riservava, come clausura, alla parola della rivelazione mistica e della contemplazione carismatica.

Bisogna aggiungere subito che simile situazione di cose accenna rapidamente a cambiare. Fuori d'Italia e ormai anche fra noi, le esplorazioni dirette a circoscrivere l'essenza e le origini dell'esperienza religiosa — la espressione per eccellenza « superumana » della psiche umana — evadono dall'ambito gretto e contraffatto della misurazione sperimentale per essere esclusivamente affidate all'intuito dell'autointerrogazione e all'induzione presaga di una misteriosa consapevolezza trascendentale. Saggi come quello di E. Nobile (*Dualismo e religione*. Napoli, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1927), nel quale la tesi « della presenzialità, immanente in ogni forma di religione, di una fondamentale premessa dualistica » è sviluppata e suffragata con ampiezza e finezza di dati e come quello di Mariano Maresca, che siamo lieti di andar pubblicando in questo periodico, costituiscono indizi significativi di quel maggior respiro che vanno guadagnando le ricerche di filosofia religiosa, in un ambiente culturale troppo ammorbato fino a ieri dalle anguste negazioni così del positivismo come dello pseudo-idealismo.

Appunto per il merito che riconosciamo a queste recenti affermazioni riteniamo opportuno la discussione di qualche punto che appar controvertibile.

Il Maresca (v. RR. III p. 420 e ss.) ha preso direttamente a partito il mio articolo: *La Religione nella vita dello spirito*, destinato in origine ad essere introduzione alla versione del *Sacro* di R. Otto, e dopo averne riassunto lucidamente le conclusioni, mi muove alcuni appunti. Non avrà discaro che li controbatta.

Io mi sono sforzato di mostrare come la religiosità è l'espressione più alta, più complessa e più misteriosa dello scambievole contatto degli uomini nella solidarietà del loro vivere aggregato e come i coefficienti più profondi dei fatti centrali delle religioni storiche sono embrionalmente in azione nel primo scontro di uno guardo umano con l'altro, nel

comune rapporto col mondo esterno e col proprio destino. Il Maresca mi obbietta che se così fosse, la religione dovrebbe essere tutta rivelata nel primo contatto sociale, mentre essa è un'esperienza che non può essere primordiale, perchè è complessa e ricca di elementi che richiedono un lavoro di chiarificazione e di sintesi, che non si trova agli inizi del vivere associato. E mi contrappone l'esperienza del genio religioso, in cui la religiosità sembra celebrarsi e consumarsi indipendentemente da ogni comunicazione sociale.

L'obbiezione mi par sofistica. Poichè scambia la « religiosità » con a « religione » : quella, attitudine elementare e potenziale, nel primo suo pullulare e nel primo suo delinearsi ; questa, specificazione concreta ed elaborata di tale attitudine, nel suo processo verso lo spiegamento normativo. Ora quando io riporto la genesi dell'esperienza religiosa alla zona di mistero in cui si avvolge l'inizio oscuro del vivere umano associato, io parlo della « religiosità » nei suoi dati elementari, non già di « religione » attuata nei suoi fattori conoscitivi e disciplinari. Non diversamente esiste una energia elettrica, erompente dal precipitare di una massa d'acqua, prima ancora che essa venga trasformata e distribuita come potenza di luce e di calore. E dell'energia numinosa l'« illuminato » ed il « santo » sono delle realizzazioni personali prodigiose, nella cui anima viene a scaricarsi miracolosamente l'aspettativa accumulata di intiere generazioni.

Il Maresca mi oppone il postulato che ogni azione intersociale provoca un incremento di qualità originali dell'individuo, non la creazione di qualità nuove. Ma anche qui, se non m'inganno, si nasconde un sofisma antitetico al precedente. Chè mentre prima il Maresca mi faceva indebitamente carico di mal definire la « religiosità » accampando connotati e mansioni che sono tratti specifici della « religione », ora confonde le qualità primitive dell'uomo con quelle che sono già le loro esplosioni. Senza dubbio, v'è nell'essere umano la capacità remota di essere religioso, come v'è la capacità remota di essere razionale e di parlare. Ma le capacità rimarrebbero allo stato potenziale, se il consorzio non desse la temperie acconcia al loro manifestarsi. La religiosità è già l'accendersi di una fiamma, a cui la natura dell' uomo dà di per sè il materiale : ma solo nel vivere associato, è l'accensione. E solo nelle concrete e successive stratificazioni della religione è l' utilizzazione progressiva di quella fiamma iniziale.

Ernesto Buonaiuti.

BOLLETTINO DI SCIENZA DELLE RELIGIONI

Come negli anni precedenti, questo Bollettino si limita a segnalare le opere più notevoli, di carattere generale.

Th. H. Robinson, *An outline Introduction to the History of Religion*, 1 vol. in 16, di pp. x-244, Oxford, Univ. Press. 1926; breve esposizione introduttiva che ha il merito di svolgere in maniera originale i principi della storia delle religioni. Tre sono, secondo il R, gli argomenti fondamentali attorno ai quali possiamo aggruppare i fenomeni religiosi:

1. *La teologia* od opinione che l'adoratore si fa dell'oggetto di sua adorazione.

2. *La relazione* tra l'adoratore e l'oggetto dell'adorazione: punto di vista che è centrale nello studio del fenomeno religioso e che si può considerare da due lati opposti: o è il divino che si accosta all'umano (rivelazione, teofanie, libri sacri, sacerdozio professionale e profetico, incarnazione) o è l'uomo che si accosta al divino (culto che si estrinseca nella preghiera e nel sacrificio).

a) Secondo il senso che si dà al « divino » la religione assume vari tipi: è di timore quando il divino è temibile e lo si tiene a bada con riti apotropaici o pratiche di magia; è di benevolenza quando il dio è concepito come buono e favorevole; è mistico quando l'uomo tende a perdere la propria personalità nella divina.

b) Altro punto da considerare in questa II sezione è l'elemento del peccato o senso di non aver compiuto le prescrizioni della religione, senso che nelle religioni inferiori si riferisce al peccato rituale mentre nelle superiori alla colpa morale.

c) terzo punto è la ricerca del modo nel quale l'uomo può conformare la sua pratica all'ideale che la religione gli presenta da seguire: donde il concetto e la pratica dell'espiazione.

3. *L'etica*, la quale non sempre va in armonia con la religione, a mano a mano che si progredisce nella vita sociale: tanto che si può finire per abbandonare una religione in nome di principi etici.

Esaurita così l'introduzione l'A. passa a studiare nel cap. I quelli che debbono essere stati gli elementi della religione alle origini della storia umana. Premette che il primitivo non ci ha lasciato il ricordo

delle sue prime esperienze religiose, come, invece, ci ha lasciato quello della sua vita materiale nei relitti della preistoria. Vi sono tuttavia alcuni dati e criteri per supplire alla deficenza: 1) le credenze dei popoli attualmente primitivi; 2) taluni superstiti avanzi dell'epoca preistorica e taluni costumi superstiti nel rituale o nel costumi di popoli storici; 3) il criterio psicologico per cui si attribuisce alle religioni della razza ciò che si riscontra nella religione dell'individuo. Su la base di questi dati sono sorte quattro teorie esplicative: 1) il monoteismo etico dei primitivi, al quale l'A. non crede; 2) la teoria preanimistica del *mana* o forza impersonale diffusa nelle cose e controllabile dall'uomo; 3) la teoria animistica di cui l'A. a torto fa una categoria a parte, perchè rientra nella precedente; 4) la teoria funeraria che dallo spettacolo della morte ha fatto pensare al concetto di spirito, di soffio, di anima. Circa la maggior veracità di una o dell'altra di queste teorie l'A. dichiara essere cosa difficile, se non impossibile, decidersi: osservando che in fondo la storia delle religioni è la storia di un grandioso processo di scoperta simile a quello delle scienze fisiche e che non deve considerarsi motivo di scandalo il trovare alle origini di questo processo di scoperta gli elementi più primitivi e più rozzi del pensiero e dell'istinto.

I capitoli su l'animismo (II) e il politeismo (III) seguono più o meno il solito schema, salvo una più larga semplificazione data al politeismo induistico che l'A. dichiara di conoscere più da vicino. Il cap. Filosofia e Religione (IV) mostra come nel politeismo gli spiriti migliori tendono a spezzar gli steccati delle forme stabilite di credenza e di culto per trovarne di più soddisfacenti. Questa tendenza può sboccare in due direzioni diverse: una metafisica (p. es. il buddismo) e una etica (p. es. il confucianismo). Intorno a queste due religioni e specialmente al buddismo, nel quale nota la tendenza a fondere le due correnti metafisica ed etica, l'A. si trattiene per tutto il capitolo VI. Ci si avvia così alla trattazione del monoteismo (cap. VII) il quale secondo l'A. due volte è apparso nel mondo in tutta la sua purezza, con lo Zoroastrismo e col Giudaismo, dal quale ultimo son derivati il monoteismo cristiano e quello islamico. Segue il cap. IX su l'islamismo che l'A., anzichè un cristianesimo bastardo, vuol chiamare un giudaismo bastardo in quanto deriva piuttosto dal rabbinismo con le sue prescrizioni legalistiche. Il cristianesimo invece (cap. IX) si riporta piuttosto all'insegnamento profetico e, nelle sue forme più antiche ed elementari, all'apocalittica ebraica popolare. Del cristianesimo l'A. espone in sintesi felice gli elementi dottrinali e disciplinari.

R. Will, *Le culte*. Etude d'Histoire et de Philosophie religieuses. Un vol. di pp. XIII 458. Strasbourg, 1925 (Etudes d' Histoire et de

Philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg Fasc. 10). L'Autore, docente nella Facoltà di teologia protestante dell'Università di Strasburgo, è stato mosso a scrivere la presente opera per giustificare da un punto di vista storico-religioso e psicologico la tendenza attuale di varie chiese cristiane protestanti di porre in maggior rilievo l'elemento cultuale « Un movimento cultuale si è impadronito di tutta la cristianità. Provocato da stati d'animo collettivi si produce in tutte le chiese senza tuttavia che le diverse tendenze seguano il medesimo corso e tendano allo stesso scopo. Taluni dei suoi promotori cercano nuove espressioni cultuali, altri ricostuituiscono antiche pratiche liturgiche : qui si vorrebbe arricchire il culto, là lo si impoverisce intenzionalmente. Si comincia a riconoscere l'importanza che spetta all'espressione cultuale della religione accanto alle altre sue manifestazioni, la dottrina e la costituzione ecclesiastica » p. 1.

Tale movimento assume tre aspetti: 1) ridurre l'antitesi che nel culto oppone la subiettività (aspirazione dell'uomo verso Dio) all'obiettività (esperienze di Dio che si destano nelle anime) ; 2) ridurre l'antitesi tra la obiettività religiosa e l'obiettività fenomenale (= immobilità ereditaria del rituale); 3) ridurre l'antitesi tra la pietà individuale e l'obiettività del culto collettivo.

Questi tre aspetti che rispettivamente obiettivano in Dio, nel rituale, nella collettività religiosa i rapporti del soggetto religioso con la religione, rappresentano i tre tomi in cui sarà distribuita l'opera e cioè : il carattere religioso del culto argomento del presente volume, il suo aspetto fenomenale, il suo officio sociale. L'A. entra in materia trattando in tre libri o sezioni: 1) l'essenza religiosa del culto; 2) i tipi religiosi del culto; 3) l'attitudine religiosa al culto. Egli afferma chiaramente, e ben a ragione; la fondamentale importanza del culto per la costituzione del fatto religioso : « Invece di contrapporre l'essenza interna all'aspetto esterno della religione rappresentando la prima come la religione per eccellenza e il secondo come il culto propriamente detto, noi preferiamo distinguere un lato subiettivo e un lato obiettivo del fatto religioso. Nell'influenza che ciascuno dei due elementi esercita su l'altro riposa la religione nella sua integrità. La soggettività religiosa, lunga dall'opporsi all'obiettività fenomenale e sociale, la penetra, l'anima, la trasfigura. E si sciuperebbe se non ubbidisse a una tendenza innata di manifestarsi nell'interesse della comunità religiosa con riti ed altre forme. D'altra parte l'espressione obiettiva della religione non avrebbe alcun valore se non fosse vivificata dalla subiettività della coscienza religiosa. Lo spirito della religione non agirebbe se non prendesse corpo in una forma appropriata ; e la forma si isterilirebbe se non fosse abitata dallo spirito » p. 21-22.

Questo punto di vista è confermato anche dall'esame dei culti non cristiani e non è sminuito da quel tanto di rituale che contiene anche la magia, la quale è essenzialmente distinta dalla religione ma le è fortuitamente unita ; e unendosi ad essa la deforma e ne avvilisce i valori. Una conferma indiretta gli viene pure dal buddismo il quale essendo all'origine in grado minimo religioso fu anche in grado minimo cultuale.

Fissato così il carattere fondamentale del culto l'A ne ricerca lo scopo, che consiste nella comunione col divino. Egli studia la natura di detta comunione che deve essere reale, efficace e mutua, e le forme della medesima, che sono quattro, succedentisi in quest'ordine : magia, sacrificio, mistero e preghiera. Al sacrificio, al mistero alla preghiera è consacrato tutto il libro secondo (i tipi religiosi del culto) che costituisce la parte centrale e più ampiamente trattata di tutto il volume.

Il sacrificio vien dall'A. studiato nel suo duplice aspetto : magico (patto di sostentazione reciproca, scambio di servigi tra l'offerente e e la divinità) e religioso (mezzo di comunione mistica, principio di spiritualità religiosa e morale). Il mistero vien considerato nella sua fisionomia generale e nei dati particolari che esso offre nei Misteri antichi Nel mistero l'A, trova come elemento essenziale: 1) l'idea di « mana » cioè l' idea primitiva di un fluido mistico che circola nell'universo e mette l'uomo a contatto col divino ; 2) l'idea mitica in quanto il mito di un dio (riproducibile mediante un'azione drammatico-liturgica) sta sempre nello sfondo del mistero e su di esso si modella la sorte dell'iniziato. Estasi, deificazione dell'uomo, incarnazione del dio, rivelazione, sono l'appannaggio ordinario del mistero.

Dal mistero in genere l'A. passa al mistero cristiano che studia nel suo aspetto primitivo, in quello paolino, nelle sue espressioni sacramentali: battesimo ed eucarestia, esaminati nella chiesa antica, nella chiesa orientale, nel cattolicismo e nel protestantesimo.

La preghiera, infine, viene studiata nel suo carattere cultuale ; nella sua storia in seno ad Israele e al cristianesimo dalle origini alla Riforma nelle sue varie denominazioni ; nelle sue varianti : preghiera sacrificale, preghiera liturgica, colletta, confessione, canto corale ; nella sua forma profetica specialmente nelle chiese protestanti : lettura della Bibbia, predicazione, benedizione, preghiera del silenzio. Tutta questa parte, pur dopo la classica trattazione del Heiler, si leggerà con grande profitto.

Il terzo libro tratta delle attitudini religiose conformi al culto e le considera rispetto al divino che agisce su l'uomo e rispetto all'uomo che reagisce al divino. Il divino si afferma in doppio aspetto : come mistero, in quanto il suo *numen* apparisce all' uomo ineffabile e in-

comprensibile ; e come rivelazione in quanto si manifesta all'uomo facendogli conoscere la sua volontà, la sia misericordia, il suo corruccio. Questi due aspetti si compenetrano in quanto la rivelazione è la trasparenza del mistero e il mistero è il velo della rivelazione; ed entrambi si ritrovano associati nel culto. In corrispondenza del doppio aspetto del divimo si ha una doppia attitudina dell'uomo. L'attrazione del mistero provoca in lui un atteggiamento di emozione mistica o adorazione emozione che può avere il carattere impulsivo del desiderio, o ricettivo della contemplazione, o passivo dell'abbandono mistico. Di fronte alla rivelazione invece l'uomo prova un senso di pietà fiduciosa che l'A. chiama di edificazione, la quale o è recettività pura e spontanea di fronte alla rivelazione, ed allora si ha il raccoglimento, la conoscenza religiosa, la fede; o è recettività morale ed allora si ha la costituzione morale del culto di edificazione (predicazione) ; o è attività creatrice ed allora si ha la prassi della vita cristiana.

In una serrata Conclusione l'A, riassume le idee svolte nell'ampio volume così ricco di prospettive mistico-liturgiche e suggerisce anche uno schema di culto che esprime ed attua le idee da lui esposte.

C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas* B. I. Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen. 1 vol in 12 di pp. VI-384 con 130 ill. Heidelberg 1926 (Kulturgeschichtliche Bibliothek, II Reihe, Bibliothek der Europäischen Kulturgeschichte, 1). La bella Collezione diretta da W. Foy si arricchisce con il presente di un pregevolissimo volume. Esso è in sostanza un manuale di storia delle religioni dei popoli che hanno abitato l'Europa dall'età della pietra alla fine del paganesimo: criterio questo storico-etnologico che giova a porre meglio in luce sia nel tempo sia nel loro apporto religioso i vari popoli dell'antichità europea, particolarmente quelli secondari, che di solito nei Manuali rimangono assorbiti nella trattazione della religione e coltura di popoli che hanno occupato nella storia un luogo maggiore. Un elogio particolare va fatto al cap. 1. La religione nella preistoria, dove l'A. mettendo a contributo quanto dai paletnologi è stato scritto e documentato nei vari trattati e manuali e riviste, è riuscito a dare, su le tre epoche della preistoria, una trattazione densissima, alla quale non manca nessun elemento di fatto che abbia qualche rilievo, che è corredata da abbondanti e bene scelte illustrazioni.

Il secondo capitolo tratta dei pre-indogermani che hanno abitato l' Europa (Egei, Etruschi, Liguri, Iberi, Ugro-Finnici) mantenendo l'esposizione sempre sopra un medesimo schema : elementi teoretici della religione (credenze primitive, mitologia, teologia ecc.) elementi pratici (culto) l'oltretomba e i relativi riti funerari. Nella trattazione degli Indogermani è pure degna di un particolar elogio la densa sezione

riservata alla religione degli Indogermani primitivi, cui dati son tolti dagli elementi comuni che si ritrovano presso le varie razze della famiglia indoeuropea. Il lavoro di condensazione del ricco materiale al quale gli studiosi tedeschi hanno apportato un contributo notevolissimo è condotto in guisa veramente encomiabile.

Indi passa a trattare, sempre con il medesimo schema, delle singole religioni indogermaniche: Greci e Macedoni; Romani nel loro sviluppo storico per tutta l'epoca imperiale con esposizione dei Misteri orientali; Sciti, Celti, Sarmati, Alani, Osseti, Traci, Germani e Slavi.

Rilevare elementi singoli in una trattazione sintetica come questa non è possibile. Quel che è opportuno rilevare ancora una volta è lo schematismo logico della trattazione, l'amplissima documentazione di opere e di figure che giustificano e dichiarano le affermazioni dell'A., lo stile semplice e chiaro.

Il secondo volume comprenderà le religioni attualmente esistenti in Europa.

La seconda edizione del *Religionsgeschichtliche Lesebuch* di A. Bertholet si è arricchita di altri sei fascicoli: 3. *Die Slaven* del prof. A. Brückner di Berlino, uno specialista nella materia; 4 *Die Religion der Griechen* di M. P. Nilsson, dell'Univ. di Lund, che ha fatto della religione dei Greci il campo preferito delle sue ricerche erudite; 5. *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* del prof. Kurt Latte dell'Univ. di Basilea; 6. *Die Chinesen* di Erich Schmitt docente nell'Univ. di Berlino. 7. *Die Jainas* di W. Schubring prof. in Amburgo. 8. *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln* di R. Thurnwald prof. nell'Univ. di Berlino.

Anche il *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* dell'Haas si è arricchito di un grosso fascicolo dovuto a J. Leipoldt, *Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums*, pag. 22 di testo e 192 illustrazioni. Le religioni di mistero vi sono esposte in una sobria sintesi e in una ricchissima documentazione illustrata completa in ben 50 tavole.

Roma.

Alessandro Poggioli.

BOLLETTINO
DI STORIA DEL CRISTIANESIMO MEDIEVALE

Un notevole contributo allo studio della formazione della dottrina eucaristica nell'alto medio evo rappresentano le ricerche del Dott. Iosef Geiselmann, libero docente presso l'Università di Tübingen, intorno alla dottrina dell'Eucarestia nel periodo della Prescolastica (*Die Eucharistielehre der Vorscholastic*, Paderbon, Schöningh, 1926). Quest'opera, che forma il volume XV delle *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, dirette dall'Ehrhard e dal Kirsch, è frutto di lunghe e pazienti indagini, come basterebbe a dimostrarlo il copiosissimo elenco delle fonti e della letteratura premesso dall'autore alla sua trattazione. Il Geiselmann ha cercato di determinare gli elementi che nel periodo primo della vita religiosa del medio evo concorsero alla formazione del concetto generale dell'Eucarestia e della evoluzione dei concetti particolari che vi si riferiscono. Egli prende le mosse dallo studio dei principî essenziali su cui si basa la concezione eucaristica dell'epoca carolingia per seguirne l'evoluzione, attraverso il periodo berengariano, sino alla sua formulazione dommatica nel Concilio Lateranense IV del 1215, vale a dire dal metabolismo realistico ambrosiamo, attraverso alla concezione agostiniana e al metabolismo dialettico, sino alla dottrina della transustanziazione nel corpo e nel sangue.

Studiando le fonti del metabolismo ambrosiano, l'autore espone le concezioni eucaristiche dal VI all'VIII secolo quali risultano dalle liturgie galliche, visigotiche e romane e i loro raporti con le dottrine agostiniane. Con l'affermarsi della mentalità realistica attraverso la lotta per le immagini, anche la dottrina eucaristica, come appare dalla liturgia romano-carolingia, presenta lo stesso carattere realistico. Immediatamente dopo, con il rifiorire degli studi speculativi, la riflessione comincia ad esercitarsi intorno al concetto del rapporto tra il *corpus sacramentale* e il corpo storico di Cristo, per opera specialmente di Pascasio Radberto. Alle correnti tendenzialmente dualistiche fanno seguito i tentativi sincretistici, tra augustinismo e realismo con Gerardo di Cambrai, e tra il realismo e la teoria della mediazione con Fulberto di Chartres.

Largo sviluppo dà l'autore alla esposizione delle dottrine eucaristiche nel contrasto tra dialettici e antidialettici e particolarmente alle variazioni berengariane. Esamina poscia il problema eucaristico nei

nuovi rapporti col metabolismo postberengariano e della pubblicistica nel periodo della lotta per le investiture, mettendo in rilievo la prima formazione sistematica della dottrina eucaristica verso la fine del sec. XI.

Dal complesso delle indagini ampie e rigorose dell'autore risulta che la cristianità occidentale non si è irrigidita, nel suo primo periodo, quando ancora i problemi pratici e morali prevalgono sugli interessi speculativi e teologici e la dottrina sacramentaria non occupa ancora il primo piano, non si è irrigidita, dico, in una definita ed universa dottrina eucaristica.

Nel campo delle dottrine eucaristiche si possono allora nettamente distinguere due diverse correnti principali: l'ambrosiana e l'agostiniana. La dottrina di Ambrogio, di cui il Durando scrisse: «cuius in ecclesia catholica post apostolos auctoritas habetur praecipua», ha un carattere indubbiamente realistico e metabolico. Più difficile è, in verità, definire il contenuto della dottrina agostiniana, interpretata dai cattolici in armonia al realismo ambrosiano, mentre altri le attribuiscono un contenuto simbolico (Seeberg, Harnack, Loofs), e altri (K. Adam) la considerano come una transizione dal simbolismo verso il realismo.

Un terzo fattore che venne ed aggiungersi alle influenze ambrosiane ed agostiniane e che largamente contribuì alla formazione della dottrina eucaristica è costituito dalla liturgia romana.

In sostanza, attraverso queste varie oscillazioni la dottrina eucaristica tende verso l'equilibrio tra la concezione ambrosiana e quella agostiniana, sintesi che riceve un particolare impulso dalla scuola di Anselmo di Laon. Così, mentre la Chiesa delle Gallie, come ci dimostra la sua liturgia, era dominata dall'influsso ambrosiano e professava una dottrina eucaristica prevalentemente realistica e metabolica, a poco a poco, principalmente sotto l'influsso della liturgia romana, venne sempre più permeandosi di elementi agostiniani. Il periodo carolingio è già caratterizzato dalla permeazione della dottrina ambrosiana da quella agostiniana. Tuttavia, nonostante l'importanza di Agostino, specialmente durante il periodo della rinascenza carolingia, la dottrina eucaristica della prescolastica era, nella sua sostanza più profonda, orientata verso il realismo, e il metabolismo ambrosiano ebbe in ogni tempo autorevole rappresentanza, la cui influenza fu spesso decisiva.

L'evoluzione delle dottrine eucaristiche va finalmente a sboccare nelle formulazione dommatica del concilio lateranense IV (1215), nel senso della transustanziazione nel corpo e nel sangue. Lo sviluppo dal metabolismo ambrosiano alla transustanziazione è opera della prescolastica e specialmente dei teologi avversari di Berengario.

Nel corso delle sue indagini intorno allo sviluppo storico della teologia sacramentale nell'alto medio evo, il Geiselmann ha avuto occasione

di sottoporre ad un esame critico non pochi scritti di quel periodo, circa alcuni dei quali egli è pervenuto a conclusioni diverse da quelle tradizionali, sia per quanto riguarda l'autore sia per quanto riguarda l'epoca delle loro composizione, conclusioni che giova far conoscere ai nostri lettori. I trattati sottoposti ad esame critico sono seguenti:

1. Il trattato *De corpore et sanguine Domini*; attribuito ad Haymo di Alberstadt († 853), appartiene invece al secolo XI, come lo dimostrano le particolarità dottrinali caratteristiche appunto del periodo berengariano, e il suo autore è un teologo del secolo XI, forse Haymo di Hirschau o Haymo di Telleìa.

2. La « lettera a Patrico » è attribuita dalla tradizione a Raterio di Verona († 974); ma, mentre la critica esterna non ci offre argomento alcuno che valga ad infirmare o a confermare tale attribuzione, la critica interna conduce, invece, a ben diverse conclusioni. La dottrina della transustanziazione, quale è esposta in tale lettera, presuppone la conoscenza della polemica berengariana: essa non può quindi essere stata redatta che durante il periodo berengariano e probabilmente nella seconda metà del secolo XI e forse essa è posteriore anche al 1120, se l'ultima parte si deve riferire a Gregorio da Bergamo († 1146), seguace della teologia berengariana (1120-1140).

3. La *Confessio fidei, pars IV de corpore et sanguine Domini* dello pseudo-Alcuino, ha come fondamento la *Expositio missae* di Floro di Lione († 860 circa) e non può, quindi, essere opera di Alcuino, morto nel 804. Essa tradisce, inoltre, caratteristiche dottrinali proprie del periodo berengariano ed appartiene certamente ad un teologo antiberengariano. Infine, essa presenta un carattere spiccatamente antidialettico ed è uscita pertanto dall'ambiente di Pietro Damiani, di Manegold di Lautenbach, di Othoh di sant'Emmeram. In altri termini, questo trattato appartiene non all'VIII, ma all' XI secolo.

Un altro importante aspetto della storia del cristianesimo medievale illustra, nella sua tesi di laurea presentata all'Università di Tubinga, Paul Schmid studiando il concetto dell'elezione canonica agli inizi della lotta per le investiture (*Der Begriff der kanonischen Wahl in dern Anfängen des Investiturstreits*. Stuttgart, W. Kohhammer, 1926). L'autore ricerca in qual modo venisse inteso il concetto dell'elezione canonica all'epoca in cui irrompe la lotta per le investiture, quando, cioè, il rinnovamento dell'elezione canonica suonò come il segnale di una rivoluzione religiosa nella bocca dei riformatori.

Il periodo studiato dallo Schmid va « da Sutri a Canossa » epoca di grandi crisi storiche, quando le forze antiche cedono di fronte alla forze nuove e il Papato trasforma radicalmente la sua situazione politica e

religiosa. L'autore studia innanzi tutto l'antico concetto dell'elezione canonica e quello della libertà nell'elezione, i gruppi e i procedimenti elettorali, da Clemente II a Vittore IV, per affrontare in seguito lo studio del nuovo concetto dell'elezione canonica e gli influssi delle elezioni claustrali da una parte e quelli della Curia Romana dall'altra, nonchè di alcune personalità eminenti, come San Pietro Damiani, che lo determinarono. Particolare inportanza attribuisce l'autore agli influssi del Germanesimo sulla chiesa, la quale, dopo di avere cristianizzato il Germanesimo, ne derivò alcune forme di organizzazione politica e sociale, dando alla propria gerarchia il carattere di una aristocrazia feudale, modificando i rapporti di proprietà, cambiando il tipo delle possessioni episcopali ed ecclesiastiche. Le primitive comunità cristiane avevano liberamente eletto i loro presbiteri e più tardi i loro vescovi, che venivano poi consacrati dal metropolitano. Poi tra le comunità e il metropolitano s'inserisce il potere regale (la monarchia), già sotto Clodoveo e i suoi figli, avanzando la pretesa d'influire sulle elezioni dei vescovi. La stessa pretesa ebbero poi anche i grandi feudatari sulle elezioni dei prepositi nelle chiese da essi dipendenti. In questo processo di laicizzazione della chiesa, l'antico concetto della elezione canonica venne perdendo — per quanto, grazie alle periodiche reazioni, non sia svanito del tutto — il suo significato. La trasformazione dell'ambiente politico e sociale del periodo gregoriano si riflette sullo sviluppo della libertà nelle elezioni canoniche. Alla vigilia della lotta per le investiture, tale libertà si esauriva nella *electio ex ipsa ecclesia*, mirante a coronare di franchigie, di immunità e di privilegi sovrani l'edifizio ecclesiastico. Ma ciò non importava alcuna vera e propria limitazione all'esercizio dei diritti regali. Concedendo privilegi alla chiesa, il re la prendeva nello stesso tempo sotto la sua protezione, vale a dire sotto il suo dominio. Anche quando egli accordava le libertà nelle elezioni canoniche, si riservava il diritto della decisione definitiva.

Spostatasi poi la lotta sul terreno del diritto alle elezioni, rivendicato, non più dalle comunità, ma da determinati gruppi ecclesiastici, il diritto regale cominciò ad essere contestato e negato. Finalmente solo la elezione romana, fatta cioè d'accordo con Roma, fu considerata come libera e valida (*canonica electio*), quando Gregorio VII impose i suoi concetti e la sua volontà dominatrice alla Chiesa e all'Impero.

Il nostro La Piana ha già parlato da par suo in R. R. (I, 1925, 193 e ss.) degli *Studies in the History of mediaeval Science* di C. H. Haskins, professore di storia e di scienza politica all' Università Harvard. Qui conviene a noi presentare un nuovo lavoro del medesimo autore, di contenuto più tipicamente divulgativo, ma ricolmo anch'esso di una vasta

e sicura erudizione, meravigliosamente assimilata: *The Renaissance of the twelfth Century* (Cambridge Mass. Harvard University Press, 1927; pp. x. 437). La prefazione circoscrive in forma sobria ed incisiva il piano e il significato dell'opera: «il titolo di questo libro sembrerà a molti racchiuda una flagrante contraddizione. Una rinascita al duodecimo secolo! Ma non è il medio evo quell'epoca di ignoranza, di ristagno di tenebre, che offre il più violento contrasto con la luce, il progresso e la libertà della susseguente rinascita italiana? Come parlare di un rinascimento in quell'età medioevale, in cui gli uomini erano serrati alla gioia, alla bellezza e alla conoscenza di questo mondo, abbacinati com'erano dai terrori del mondo avvenire? Quell'epoca non è tutta ricapitolata nella pittura tracciata dal Symond di San Bernardo, cieco alle bellezze del Lemano, quasi curvasse una fronte carica di pensieri sul collo del suo mulo?. . . Rispondiamo che la continuità della storia non conosce contrasti tanto recisi fra periodi successivi e che le indagini moderne ci hanno rivelato un medioevo meno oscuro e meno statico e un rinascimento meno luminoso e meno improvviso di quanto altra volta non si supponesse. Anche il medioevo tradisce vita, colore e movimento, avido desiderio di conoscenza e di bellezza, stupende capacità creatrici in arte, in letteratura, nelle istituzioni. Il rinascimento italiano fu preceduto da movimenti similari, anche se di minore ambito. Ad ogni modo esso rampollò dal medio evo così lentamente, che gli storici non riescono a porsi d'accordo o nel precisarne l'inizio, e non manca chi giungerebbe a negare il nome, e magari anche il fatto, di un rinascimento nel quattrocento. Il presente volume è consacrato alla più rilevante di queste rinascite preliminari: quella del XII secolo, battezzata spesso come la rinascita medioevale. Questo secolo, proprio il secolo di san Bernardo e del suo mulo, fu sotto molteplici punti di vista un'età di vita fresca e vigorosa. L'età delle crociate, del sorgere delle città e dei primi stati burocratici dell'Occidente, vide l'apogeo dell'arte romanica e gli inizi della gotica; l'erompere delle letterature vernacolari; il ravvivarsi dei classici latini, della poesia latina, del diritto romano, il ricupero della scienza greca, con i suoi complementi arabi, e di gran parte della filosofia greca; la genesi delle prime università europee. Il duodecimo secolo ha lasciato la sua impronta sulla istruzione superiore, sulla filosofia scolastica, sul sistema giuridico europeo, sull'architettura e sulla scultura, sul dramma liturgico, sulla poesia latina e su quella volgare. L'argomento è troppo ampio per un singolo volume e per un solo autore. Pertanto, poichè l'arte e la letteratura vernacolare di quell'età sono meglio conosciute, ci limiteremo all'aspetto latino della rinascita, alla rinascita culturale nel suo più vasto ambito: i classici latini e la loro efficacia, la nuova giurispru-

denza e la storiografia, la nuova conoscenza del greci e degli arabi e i suoi risultati sulla scienza e la filosofia dell'occidente, e le nuove istituzioni accademiche, il tutto proiettato sullo sfondo della vita accentrata del secolo e dei suoi materiali di cultura »

L'A. si è attenuto fedelmente al programma, di cui ha così felicemente tracciato i piani. Se egli si fosse proposto di disegnare il quadro completo della vita spirituale nel duodecimo secolo, noi saremmo in diritto di rimproverargli parecchie lacune. Potremmo, sopratutto, deplorare ch'egli non abbia dedicato il più esiguo accenno a quella rinascita apocalittistica, che prende nome da Gioacchino da Fiore e che attende ancora, dopo le ricerche paleografiche del Denifle, la conveniente esumazione testuale e storica. Pur comprendendo che, dati i propositi dell'A., rimproveri di questo genere e di genere analogo sarebbero assolutamente intempestivi ed inapprovabili, siamo però ugualmente tentati di domandarci se la sua esposizione non risente alquanto del punto di vista strettamente « umanistico » dal quale essa è stata concepita e dettata. Chè appare leggermente arbitrario isolare la vita culturale dal globale fascio dei fenomeni spirituali circostanti e marginali sì che si riesca, ad esempio, a trattate ripeture volte di Abelardo come poeta e come dialettico, senza mai addurre alcun ragguaglio sulle lotte teologiche scatenate dal suo insegnamento.

Una volta però menato per buono il metodo di lavoro, alquanto stilizzato, dell'Haskins, occorre immediatamente riconoscere che il materiale da lui raccolto e da lui ripartito nei dodici capitoli del suo volume è di una rara e seducente imponenza. I capitoli recano i seguenti titoli: l'ambiente storico; centri intellettuali; libri e biblioteche; la rinascenza dei classici latini; la lingua latina; la rinascenza della giurisprudenza; la storiografia; i traduttori dal greco e dall'arabo; la rinascita della scienza; la rinascita della filosofia; gli inizi delle università. In ciascuno l'A. rivela non solamente una conoscenza magistrale della letteratura critica sui rispettivi argomenti, bensì anche una signorile padronanza delle fonti archivistiche. Quella padronanza che, apparsa già negli *studies*, ha reso qui possibili ragguagli minuti: ad esempio, sulla suppellettile di parecchie fra le più insigni biblioteche ecclesiastiche del XII secolo e sui lavori di versione dall'arabo, mercè cui furono apprestati i materiali alla sintesi scolastica. L'esperta preparazione dell'A. trapela, in particolare, dalla stessa selezione delle indicazioni bibliografiche che accompagna ogni capitolo. Potrà segnalasrsi, qua e là, qualche omissione. Nella « bibliographical note » al capitolo sulla « Latin poetry » (p. 191), là dove è preannunciato un « comprehensive study of the liturgical drama » di K. Yonng, avrebbe dovuto ad esempio ben figurare

se pure la novità recente della pubblicazione non lo ha reso materialmente impossibile l'elaborato lavoro di Vincenzo De Bartholomaeis *Le origini della poesia drammatica italiana* (Bologna, Zanichelli), dove alle indagini precedenti dello Yonng sono portate correzioni e dove è resa debita giustizia al saggio fondamentale del La Piana, su *Le rappresentazioni sacre nella liturgia bizantina.*

L'A. è riuscito magistralmente a disporre un materiale erudito copiosissimo senza ripetizioni e senza ridondanze. Diciamo di più, con garbo squisito ed armonia di forma, intercalando alla raccolta dei fatti osservazioni ed aforismi, che rivelano il suo acume e la sua penetrazione storica. Spigoliamo. « Dalla caduta dell'impero romano fino ai tempi moderni i classici latini hanno costantemente fornito il più sensibile barometro della situazione culturale di ogni periodo dell'Europa occidentale » (p. 93). « Ciascuna delle tre grandi rinascite classiche del medio evo fu accompagnata da una notevole reviviscenza della versificazione. latina » (p. 153) « Il duodecimo secolo fu, per la poesia religiosa, una grande età, probabilmente l'età culminante » (p. 166) : giudizio cui non sarà alieno dal sottoscrivere chi ricordi solo Adamo di San Vittore. « Due secoli di umanesimo separano il *Livio che non erra* di Dante e i *Discorsi* di Macchiavelli sulla prima decade » (p. 226). A proposito della rinascita degli studi giuridici : « è bene ricordare che la rinascita del diritto romano nel duodecimo secolo non attecchì nel vuoto, ma fu invece strettamente collegata alle più vaste correnti dell'epoca. Fu un'età di ripresa economica nel Mediterraneo e specialmente nell'Italia settentrionale, e i nuovi traffici e l'intensificato commercio postulavano una legge più duttile e più cittadina che non la consuetudine arcaica ed essenzialmente rurale dei longobardi. Le città furono indotte a preferire il diritto romano. Fu un'età di consolidamento politico, il quale esigeva un diritto comune dalle applicazioni più vaste della semplice consuetudine locale » (p. 407).

Uno spicilegio di questo genere potrebbe far pensare che l'A. indulga qualche volta a genericità e inderterminatezze. Volendo pronunciare una lode, avremmo invece violato gravemente la giustizia, lasciandolo credere. Il libro è denso invece di dati positivi e di riferimenti concreti. Due capitoli specialmente, quello sulla rinascita della scienza (conclusione : « occorre demolire la leggenda che Ruggero Bacone sia stato nel medio evo il primo sperimentatore » p. 335) e quello sulla genesi dell'organizzazione universitaria (« nel 1100 la scuola segue il maestro, dal 1200 il maestro segue la scuola » p. 368 ; » « l'università è l'apporto del medio evo alla civiltà e più specificamente essa è l'apporto del secolo XII » p. 369) sono di una ricchezza di informazioni veramente rara. Tutti i cultori di storia medioevale ricorreranno come ad una miniera

a questo libro, nel quale la cultura profana del secolo XII ha trovato una evocazione altrettanto lucida che minuta.

Il bel volume — anche tipograficamente riuscitissimo — di Agostino Saba su *Montecassino e la Sardegna medioevale* (Note storiche e codice diplomatico sardo-cassinese. Montecassino, 1927. « Miscellanea cassinese » 4) consta di due parti. La seconda è l'edizione cronologicamente ordinata di tutti i documenti conservati a Montecassino, attinenti ai rapporti della badia con le sue dipendenze ecclesiastiche nella Sardegna. Sono 48 documenti, distribuiti in un lasso di tempo che va dal 1065, anno della donazione delle chiese di Santa Maria di Bubolis e di sant'Elia di Montesanto fatta da Barisone di Torres alla basilica e monastero di san Benedetto di Montecassino, al 1474, anno della bolla di Sisto IV, con cui, rinnovandosi con poche variazioni la bolla de 1208 di Innocenzo III, si conferma ai cassinesi il possesso dei beni sardi. Il materiale era già in gran parte edito : il Saba lo rivaglia, e lo completa. « Ho creduto, egli dice, di dare un umile contributo alla diplomatica, alla storia, agli studi linguistici e giuridici della Sardegna, rivedendo con cura sugli originali tutti i documenti editi, e pubblicando gli inediti, accertandone e correggendone la data e illustrandoli quando era del caso » (P. 122). Il contributo è tutt'altro che umile : la compilazione di un codice diplomatico, specialmente se investe rapporti religiosi ricchi di ripercussioni storico-culturali, in un periodo e per una regione scarsamente esplorabili, è,per definizione, compito arduo e prezioso. E il Saba l'ha assolto con tutte le necessarie doti di scrupolo e di perspicacia. L'ha assolto, diciamo di più, con gusto di artista e calore di appassionato per la sua terra. Le note storiche che egli ha ricavato di su lo stesso codice diplomatico e di su una serie di memorie storiche inedite e di inventari esistenti nell'archivio cassinese, sono dettate con vera genialità di concetto e di forma. Si stendono dalla prima fortunosa partenza dei monaci cassinesi per la Sardegna, nel raccolto di Leone Ostiense, all'esilio Sardo del monaco Teodino da Capistrello, registrato nel Regesto dell'Abate Bernardo. Una delle note (la XIII) è un buon contributo alla conoscenza dell'attività multiforme di Barisone d'Arborea. Il volume ha in calce una serie di nitidissime tavole, riproducendo sigilli e frammenti di codici, e carte topografiche delle dipendenze cassinesi in Sardegna.

La pubblicazione della grossa monografia di J. Schnitzer su Pietro Delfin, l'implacabile avversario di Gerolamo Savonarola (*Peter Delfin.* Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform Alexanders VI und Savonarolas. München, Reinhardt, 1926 ; pp. VII-459), ci dà occasione di colmare una lacuna dei nostri precedenti bollettini di storia del cristianesimo medioevale segnalando, con un ritardo che nulla toglie al-

l'ampiezza della nostra lode, l'opera, saremmo quasi tentati di dire definitiva, che il medesimo Schnitzer ha consacrato, or è poco più di un biennio, alla tanto discussa figura del priore di San Marco (*Savonarola.* Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance. München Reinhardt, 2 vol. pp. VII-1167). L'A. tradisce la consapevolezza della vastità e della profondità della propria opera: la precedente letteratura savonaroliana, compresa l'agile e vivente evocazione del Villari, è decisamente superata da questo saggio poderoso, nel quale le condizioni ambientali per entro alle quali l'austero domenicano agitò il suo programa riformatore, e i limiti di questo e le ragioni del suo tragico epilogo sono studiati con irreprensibile acribia. Il primo volume dà la biografia del frate. Il secondo studia le sue tendenze e i suoi propositi. Lo S. mostra come la funzione storica del Savonarola comincia dal giorno della sua nomina a priore del convento domenicano di San Marco, nel luglio del 1491. Lorenzo de' Medici e, un anno più tardi, il nuovo papa Alessandro VI, dovettero avvertire qual forza di opposizione quel priore poteva rappresentare. Lo S. insiste abbondantemente sulla riforma conventuale del Savonarola, sulla separararazione delle case riformate dalla congregazione lombarda, peccato d'origine che non gli sarà mai perdonato dal procuratore generale dell'ordine, Francesco Mei, al quale va riportata la responsabilità principale della catastrofe del predicatore. Simile tesi, naturalmente, non esclude l'interferenza delle passioni politiche. Lo S. studia minutamente l'azione del frate in rapporto alla calata di Carlo VIII, al suo programma egemonico, alla resistenza da lui incontrata, alla condotta di Roma nelle competizioni internazionali derivatene. Ma insiste energicamente nel sostenere che fra coloro i quali giurarono la morte del Savonarola, Alessandro VI non fu il più accanito. Con ciò, è bene intendersi, lo S. non tenta la benchè minima riabilitazione di papa Borgia. Questo secondo lavoro su Pietro Delfin finisce col dare del papa una pittura altrettanto completa che schiacciante. Dopo aver tracciato la biografia del generale dei camaldolesi che sperò nelle capacità riformatrici di Alessandro VI, lo S. espone largamente il suo atteggiamento di fronte al Savonarola. La terza parte del saggio, con un insieme imponente di testi sulla vita e sulla morte di papa Borgia, rappresenta una risposta irrefragabile a coloro che, di recente, hanno tentato vanamente di rivendicarne la memoria. In appendice lo S. dà lettere inedite del Delfin e un libello da lui dettato contro il Savonarola.

Bologna, R. Università

ANTONINO DE STEFANO

RECENSIONI

A. DE STEFANO, *L'idea imperiale di Federico II.* Firenze, Vallecchi, 1926, p. 237. L. 12.

Il de Stefano, autore di un primo studio su *Federico II e le correnti spirituali del suo tempo* (1922), confutante l'ipotesi di un Federico II miscredente, ha compiuto, in questo nuovo lavoro intorno a una figura storica ormai a lui familiare, un'analisi accurata delle costituzioni e delle lettere federiciane, per stabilire il concetto che Federico II aveva dell'impero. La stessa scrupolosità dell'analisi ha portato, come a qualche ripetizione nello svolgimento, così a qualche oscillazione ed incertezza nel definire il concetto esaminato.

Ma nell'insieme vien fuori una rappresentazione chiara e viva delle idee imperiali; e al posto di un Federico II anticipatore delle concezioni moderne intorno allo stato, noi vediamo un uomo ben radicato nel terreno cristiano e mediovale. L'impero è di origine divina: Dio l'ha dato all'umanità come « remedium peccati », cioè per trattenerla dal male a cui è incline per effetto del peccato originale. Egli parte dal concetto agostiniano della natura umana corrotta; ma risente già, nell'esaltazione che fa dall'impero come apportatore di pace e giustizia, della nuova concezione aristotelico-tomistica. Pure, Federico non arriva, come S. Tommaso, a proclamare la naturalità originaria dello stato, necessario anche in un ipotetico prolungamento della vita primitiva d'innocenza, perchè richiesto dalla stesssa natura sociale dell'uomo. Nell'esaltazione federiciana dell'impero entra — e il De St. non manca di metterlo in rilievo — anche la corrente d'idee proveniente dal diritto romano; ma assumendo sempre un carattere cristiano e religioso. Lo stesso termine « fides » vale a designare la credenza religiosa e la fedeltà all'impero. Questa idealizzazione cristiana dell'impero porta tuttavia, essa medesima, al conflitto nella chiesa, perchè volle attribuire a quello una parità con questa, non ammessa dai pontefici romani (1).

LUIGI SALVATORELLI.

---

(1) Il concetto dello Stato in S. Agostino non è così completamente negativo come lo rappresenta (pp. 21, 27) il De St.: la « città terrena » ha pure una qualche utilità, e serve a quella celeste pellegrinante in terra. Non diremmo che la riforma ecclesiastica voluta da Federigo fosse solo delle persone (p. 177); l'esclusione della chiesa dalla direzione delle cose temporali e dal possesso dei beni terreni era eminentemente istituzionale, e colpisce intimamente la chiesa romana.

Non comprendo che cosa abbia voluto significare il De St. scrivendo che Dante « concepì tutto lo spirituale dal punto di vista dello stato » (p. 69). Lo stato, cioè l'Impero, per Dante doveva dirigere l'uomo alla sola felicità terrena; e anche questa non era opera statale ma dell'uomo e dell'umanità. Lo stato è per Dante mezzo e non fine.

JEANNE ANCELET-HUSTACHE, *Mechtilde de Magdebourg* (1207-1282). Étude de psychologie religieuse. Paris, Champion, 1926: p. 404.

Da quando nel 1861 C. Greith, allora decano della cattedrale di san Gallo, più tardi vescovo della medesima città, esumava dal manoscritto del convento di Einsiedeln, spigolandone i tratti significativi, l'opera mistica di Matilde di Magdeburg, per il suo prezioso studio sulla mistica tedesca nell'ordine domenicano fra il 1250 e il 1350, la letteratura matildiana ha avuto uno sviluppo rilevante. Il bibliotecario della badia, p. Gallo Morel, pubblicava, otto anni più tardi, il testo completo de *La luce della divinità*, e ne dava una traduzione in tedesco moderno. Nel medesimo anno 1869 Guglielmo Preger comunicava alla sezione storica della Accademia di Monaco i primi risultati critici suggeriti dallo studio del testo. Secondo il Preger, il manoscritto di Einsiedeln dava la traduzione fatta dell'originale matildiano da Enrico di Nördlingen fra il 1344 e il 1345. Fra il 1875 e il 77 i Benedettini di Solesmes, pubblicando una nuova edizione latina delle *Rivelazioni* di Geltrude e di Matilde di Hackeborn, davano anche la versione latina della *Lux divinitatis* di su due codici di Basilea, segnalati già dal Preger. Di pari passo con le indagini del testo, si sono moltiplicate le monografie: la migliore, quella di Uberto Stierling, apparsa a Norimberga nel 1907.

Questo saggio dall'Ancelet-Hustache non denuncia alcun nuovo ritrovamento paleografico. L'originale testo di Matilde è sempre un mistero. Ma la concordanza sostanziale fra la versione di Enrico di Nördlingen e quella latina può costituire una sufficiente garanzia della fedeltà dei testi superstiti e uno studio d'insieme è consentito, anche prima di quella nuova edizione critica che lo Stierling aveva promesso.

E come studio d'insieme questo è senza dubbio commendevole. Ampio, minuto, fin quasi talvolta ad una certa prolissità, espone diffusamente le condizioni della tradizione manoscritta, ricostruisce la vita della mistica, dà una spiegazione ordinata del contenuto delle sue rivelazioni, inquadrandole nel movimento mistico coetaneo, e, più genericamente, nelle visioni apocalittiche del medio evo.

Non tutte le conclusioni patrocinate dalla autrice potranno essere accolte senza beneficio d'inventario. Che Matilde di Magdeburg sia stata terziaria domenicana, è particolare affermato più che dimostrato (pag. 25 e ss.). Che Matilde, attraverso le tradizioni dell'ordine francescano abbia conosciuto e adattato i messaggi di Gioacchino da Fiore (p. 272 e ss.) è asserzione non inverosimile, che meriterebbe però più precisa documentazione. Le anticipazioni e le ripercussioni del movimento Gioacchimita rappresentano un argomento tutt'ora pieno di oscurità, che è umiliante per la cultura italiana non sia stato ancora affrontato sistematicamente. Infine che Matilde di Magdeburg sia la Matilde del *Purgatorio* dantesco è tesi che rimane soggetta a cauzione, anche dopo che la nostra autrice, utilizzando fino alle ultime possibili conseguenze

un rilievo dello Stierling, ha cercato di dimostrare che Dante ha conosciuto quella vita di san Domenico di Teodorico di Apolda, nella quale ricorrono evidenti citazioni della mistica tedesca (p. 358 e ss.).

Ma l'autrice ha voluto compiere opera di analisi e di edificazione religiosa, oltre che di indagine critica. E se qualche sua asserzione storica appare insufficientemente suffragata, l'esame dell'esperienza della mistica è acuta e lucida.

E. Buonaiuti.

Maestro Eckart, *Prediche e trattati*. Traduzione di G. C. Introduzione di E. Buonaiuti. Bologna, Zanichelli, 1927 [« Maestri della vita spirituale » 8].

Per la prima volta abbiamo una versione italiana di un sagace spicilegio condotto per entro la vastissima produzione omiletica e trattastica del grande mistico domenicano dedesco, di cui Giovanni XXII condannava il 27 marzo 1329, con la bolla « In agro dominico », ventotto proposizioni, le une come patentemente eretiche, le altre come temerarie e sospette di eresia. Lo spicilegio è quello stesso curato dal Büttner nel 1919 (*Meister Eckehartes Schriften und Predigten*. Jena, 1919) : ma il traduttore — uno spirito squisito di studioso e di mecenate, che ad una vasta cultura filosofico-religiosa accoppia una sensibilità pronta e generosa alle più sottili esigenze della spiritualità contemporanea — non ha mancato di tenere sott'occhio, ogni volta che era possibile, l'edizione in medio alto tedesco dello Pfeiffer.

Ne è uscita una traduzione aderente al testo e insieme viva e incisiva, che dà felicemente il sapore strano e suggestivo del contemplatore, che dalla speculazione di san Tommaso trasse lo spirito per un ciclo di effusioni mistiche, nelle quali è la scaturigine, non solamente dell'esperienza luterana, bensì anche della filosofia illuministica e dell'idealismo germanico moderno.

Il merito insigne di questa traduzione appare senz'altro, quando si rifletta che il problema eccardiano è un problema del tutto recente. Non sono dieci anni, che il Büttner, nelle parole introduttive alla sua trascrizione, poteva confessare : « il più insigne oratore e scrittore che i tedeschi abbiano avuto è divenuto per il suo popolo completamente uno straniero. Oggi, in Germania, per i più, Maestro Eckehart è, nè più nè meno, un grande nome ». Figuriamoci che cosa avrebbe potuto essere in Italia ! E pure, senza conoscere Eckehart, non solamente non si conosce la preparazione e remota del messaggio della giustizia imputata, ma non si conosce nè pure la preistoria idiomatica e concettuale della speculazione filosofica moderna. Si aggiunga che in questi sermoni e in questi trattati (il più importante è il « Libro della consolazione » qui tradotto integralmente e mirabilmente : p. 231 e ss.) è un così alto senso del divino, che la lettura ne riesce tuttora altamente edificativa.

Nella introduzione è presa direttamente a partito con solidi argomenti la tesi del Denifle, che, bramoso di rivendicare la memoria del suo confratello della taccia di eresia, volle dimostrare che la speculazione eccardiana è del tomismo della più bell'acqua.

b. p.

Susanne Hampe, *Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart. Eine philosophicgeschichtliche Untersuchung.* Weimar, Böhluns, 1926; p. VI-92.

Le indagini intorno a Maestro Eckehart sono ininterrottamente all'ordine del giorno in Germania. Volendo raggrupparle in tipi, si potrebbero ripartire in tre gruppi: quelle le quali, sulle orme dello Pfeiffer e dello Spamer, mirano ad esumare la maggior copia possibile di scritti del mistico e a vagliarne l'autenticità; quelle che si propongono, sulla traccia del Denifle, di purgare il Maestro dalla taccia di eresia, regolandone la conformità dottrinale agli insegnamenti della scolastica; quelle infine che esplorano le corrispondenze esistenti fra la speculazione eckartiana e l'idealismo moderno. Questa buona dissertazione della Hampe appartiene alla terza categoria. La stessa autrice circoscrive il suo proposito: « il mio lavoro mira a raffigurare Eckehart non come mistico protestante o come mistico cattolico, ma come vero mistico tedesco, il quale del resto è fondamentalmente uomo del medio evo, che personifica, in sè e nella propria dottrina, tutta la sua età. Ora, a mio modo di vedere, mistica tedesca e mistica dell'azione sono concetti equivalenti. Per cui non posso sottoscrivere la sentenza dello Strauch (nel suo discorso rettorale pronunciato ad Halle nel 1912, *Meister Eckehart- Probleme*) che Maestro Eckehart sia, in prevalenza, un apostolo della vita contemplativa. Io mostrerò invece come Eckehart è un esaltatore della vita attiva. Per la quale però intendo un'attività di più alta efficienza proveniente dall'intimo, che determina sè stessa e sceglie i suoi fini. Essa pertanto non ha nulla a che fare col mondo degli oggetti imposti all'uomo » (p. 14). Sulla base di questa concezione dell'atto spirituale, mercè cui lo spirito pone da sè e per sè la sua attività libera e il suo libero scopo, la Hampe può riavvicinare la speculazione eckartiana all'idealismo fichtiano, come lo Jonas l'ha avvicinata all'idealismo trascendentale dello Schopenhauer.

Si comprende subito però come con simile ampliamento di concetti la divergenza fra lo Strauch e la nostra autrice si fa contrasto di parole più che di realtà, contrasto formale e non sostanziale. Poichè ammessa con la Hampe la distinzione fra l'azione (Tat) e l'atto concreto (Handlung), definita l'azione eventualmente come il superamento di un ostacolo, riconosciuti come ostacoli degni dell'attività spirituale quelli che lo spirito umano porta in sè stesso, perchè racchiuso in un involucro di sensibilità e di natura; è logico che si possa anche la contemplazione riguardare come azione, la più squisita anzi e la più vigorosa della « azioni ».

Nella sua dissertazione, la Hampe non ha fatto in tempo a conoscere e a l utilizzare il bel lavoro di R. Otto, *West-östliche Mystik* (Vergleiche und Unterscheidung zur Wesendeutung) nel quale, parallelamente alle affinità fra la mistica eckartiana e la mistica dell'indiano Sankara, vissuto verso l'800 (« Zeitgenossen im tieferen Sinne sind ja nicht die, die zufällig im gleichen Jahrzehnt zur Welt kommen, sondern die auf den korrespondierenden Punkten paralleler Entwicklung ihrer Umwelt stehen »), sono segnalate le loro scambievoli divergenze. Anche l'Otto enumera i connotati che fanno della mistica del domenicano tedesco una mistica essenzialmente dinamica, di quel dinamismo impalpabile ed interiore, che è forse l'unico capace di creare valori e realtà trascendentali.

Da questo punto di vista nulla di più fattivo e di più operoso di quel « distacco » intimo (Abgeschiedenheit) che Eckehart celebra in termini così alti e così penetranti in quasi tutti i suoi sermoni e trattati. La Hampe lo dimostra, indugiandosi nel dilucidare alcuni dei più originali sermoni del Maestro, come quello dedicato a Marta e a Maria, e quello volto a interpretare la beatitudine evangelica della povertà.

La dissertazione si chiude con un fugacissimo raffronto fra la mistica eckartiana e la poesia di uno scrittore contemporaneo, il Rifke, nel suo *Strundenbuch*.

Tutta la dissertazione ha qualcosa di semplicemente abbozzato e di frammentario : ma la tesi ne è buona e l'esposizione persuasiva.

E. Buonaiuti.

Francesco Landogna, *Saggio sul cattolicismo liberale in Italia nel secolo XIX*. – Livorno, Giusti, 1926, pp. VIII-82. L. 8.

Nel suo svolgimento storico il misticismo cristiano, allo scopo di conservare intatto il patrimonio delle sue fondamentali e spontanee intuizioni, sentì il bisogno di tradurle in principi rigidi e fissi, in forme positive di culto. Da ciò trasse motivi di maggiori sviluppi il sacerdotalismo. D'altra parte la vita quotidiana della cristianità svolgentesi nella sfera del mondo romano non poteva non assimilare gli elementi organizzativi propri dell'Impero e darsi una struttura sociale e politica, tutta basata sulla gerarchia e l'autorità. Da ciò nacquero gli istituti giuridici della Chiesa, si potenziò il Papato, il quale, affermando una superiore alleanza con la Divinità, la sua infallibilità in ordine al domma, alla morale, alla disciplina, costituisce la forza secolare della Chiesa nelle poderose lotte dell'età moderna. Sacerdotalismo, gerarchia, autorità sono i fulcri su cui la Chiesa poggia il suo sistema e che costituiscono le basi per la sua missione totalitaria nel mondo.

Nello stesso tempo, peraltro, in cui nella storia si affermano i principi che abbiamo visto e che rappresentano il patrimonio più caro della Chiesa, lo spirito umano, insoddisfatto e bramoso di nuove espe-

rienze, sente il bisogno di porre i principi opposti e di farli operare nella dialettica delle umane vicende, principi di uguaglianza, libertà, democrazia, che noi vediamo affiorare in tutte le sette ereticali dal mille in poi, e che, ora puri e disinteressati, ora asserviti a scopi contingenti di politica laicale, si continuano sino all'alba della Rivoluzione francese, al cattolicismo liberale. Bene assai, pertanto, il Landogna nel saggio che noi esaminiamo trova le rimote origini dal cattolicismo liberale in un'antica tradizione paesana, le cui tappe miliari egli traccia con mano sicura, dai moti ereticali, che alimentarono tra il secolo XI e il XIV il sottosuolo di quelle varie e tumultuose età, alle dottrine gianseniste che trovarono nel secolo XVIII larga diffusione in Italia.

Oggi è di moda esagerare l' importanza del giansenismo, tuttavia non è eccessivo dire che gran parte della storia politica e religiosa dell'Italia e dei paesi cattolici nel sec. XVIII è dominata dal mito giansenistico, il quale, non solo vale a spiegare la politica dei sovrani illuminati sostenitori dei diritti dello Stato di fronte alla Chiesa, ma tutte le tendenze rivoluzionarie, che, battendo in breccia la vecchia economia monopolistica e classista, la vecchia manomorta, distruggono i privilegi usurpatizi della proprietà ecclesiastica. Si afferma un ritorno alla purezza evangelica, e la libertà religiosa apre la via alla libertà politica. La democrazia, prima di fare le sue armi nella società laicale, cerca i suoi sfoghi nella società ecclesiastica, non solo nei riguardi della struttura politico-giuridica degli istituti, ma anche investendo la natura del domma, la sua immutabilità, e interpretandolo non d'autorità e staticamente ma liberalmente e di ragione. Forse al movimento giansenistico si è data dagli studiosi soverchia importanza e ad esso si è voluto da alcuni ricollegare tutto lo sviluppo della nostra rinascita nazionale. Certo si è che, per quanto il giansenismo italiano sia un contraccolpo di quello francese, molti degli artefici del Risorgimento trassero la loro formazione mentale dai suoi principi.

Concepita la storia ecclesiastica come una perpetua lotta tra la autorità e la gerarchia, espressi nel sacerdotalismo e nel papato, e i loro opposti tendenti a trasformare la Chiesa come pure lo Stato, in senso inverso, la logica dello sviluppo dei fatti ci appare semplificata e schematizzata. È vero che nel contrasto intervengono elementi estranei, come la filosofia moderna che da Kant ad Hegel, dal criticismo allo idealismo assoluto supera le discordi posizioni ; come la politica laicale, che spesso finge di ignorare tanto la Chiesa riaffermante i suoi inalienabili diritti quanto il cattolicismo liberale che vuol transigere ; ma, dopo tutto, una riduzione nei termini di cui sopra ha sempre il vantaggio della chiarificazione.

Ed è per questo che noi abbiamo letto con compiacimento il nuovo lavoro del Landogna, il quale, invero, più che una propria esauriente storia del cattolicismo liberale rappresenta la linea ideale di una storia da farsi e per la quale l'egregio A. abbia approntato i materiali.

Eccellenti le considerazioni d' insieme, le posizioni di principio ; scarse le disamine particolari, le analisi più minute. Come, d'altra parte, esaurire in ottanta paginette un fenomeno, le cui propaggini sono antichissime e che permea di sè tutta l'esperienza del popolo italiano assurgente a nazione ? Pur lodando, pertanto, il lavoro del Landogna, nei limiti in cui è concepito, ci auguriamo che l'A. tragga da esso incitamento per uno studio di più largo respiro, che ci dia, alfine, la storia completa di un fenomeno interessante quale il nostro. Tanto più che le parti su cui lo scrittore si è particolarmente soffermato ci lasciano col desiderio di un completamento.

Abbiamo detto della tradizione paesana e dei riflessi giansenistici che illuminano il sorgere del cattolicismo liberale in Italia. Ciò non varrebbe tuttavia a spiegare il moto, se a questi elementi non si fosse aggiunto nella società italiana una reazione naturale contro il sensismo, l'utilitarismo, il razionalismo, che l' influenza francese aveva importati da noi. Si diffonde e si afferma così il concetto che la Rivoluzione abbia turbato la tradizione paesana largamente riformatrice, e i nostri primi liberali dichiarano di voler continuare le graduali riforme iniziate prima della conquista francese. La reazione s'origina col Vico e si svolge coi suoi epigoni, col maggiore di essi, con Cuoco, al quale il Landogna non accenna, ma che avrebbe pur potuto servirgli come un riferimento nell'elaborazione di queste parti del saggio. Alla tradizione paesana s' innesta la nuova esperienza kantiana, che s'avvia verso una più salda e sicura speculazione da Galluppi a Rosmini e Gioberti, per cui la filosofia italiana dalle originarie posizioni di Kant sembra rifare spontaneamente il processo della filosofia germanica fino a Hegel.

La reazione del 1815 sembra arrestare il moto progressista da noi già affermatosi, ma in realtà non è così, poichè i principi liberali, diffusi nei ceti più colti, lasciano intravedere i primi sviluppi di un cattolicismo riformistico e democratico, che prima si manifesta in Francia e poi in Italia, ma che ovunque ha tratti similari. Da noi è il Manzoni e dopo sono il Rosmini e il Gioberti, con i quali, e particolarmente con quest'ultimo, la reazione al razionalismo francese si salda con una elaborazione particolare della filosofia moderna, che attinge l' idealismo più soggettivo e un programma politico liberale e cattolico nello stesso tempo. Ammessa col Rosmini una verità trascendente, la Chiesa, depositaria delle verità divine, ha un indiscutibile primato e lo Stato ad essa deve subordinarsi. Ma, se, di contro, si afferma col Gioberti la storicità dello spirito, si deve riconoscere l'autonomia di questo e si finisce nella moderna concezione dello Stato etico.

In tale rinnovamento di coscienze il miraggio d'una Chiesa cattolica riconciliata con la libertà appare sempre più frequente, e si può dire che non vi sia uomo del nostro Risorgimento che non l'abbia presente. È un' ideale di conciliazione e di transazione: i cattolici liberali

da Manzoni a Capponi, a Balbo, a Gioberti, a Lambruschini, a Tommaseo restano nella fede ortodossa.

Il Landogna, dopo avere esaminato i principi generali che informano le aspirazioni del movimento, studia più diffusamente il piano organico della riforma ecclesiastica che il Gioberti delinea tra il '45 e il '49 e ritiene necessario alla salvezza e al decoro del cattolicesimo, riforma che doveva essere contenuta nei limiti tradizionali affermati nei secoli dal cattolicesimo stesso ed essenzialmente gerarchica; studia gli indirizzi cattolici-liberali di Toscana, il guelfismo del primo Montanelli, di Tommaseo; e, infine le idee di Luigi Carlo Farini e sopra tutto del Minghetti. Un po' più ampi del consueto sono gli accenni alle manifestazioni del moto in Toscana, al Capponi, al Lambruschini, i cui conati di riforma involgono la riduzione e la interpretazione del domma, la disciplina dei sacramenti e un nuovo ordinamento gerarchico della Chiesa, nonchè una conciliazione tra l' immanenza dei valori spirituali e la trascendenza, e sopra tutti a Bettino Ricasoli, l'uomo politico e lo statista del gruppo, il quale ancora attende chi soddisfacentemente ne fissi i tratti caratteristici del pensiero.

Nel ferreo barone niente metafisica, ma solo lo studio appassionato delle esigenze dell'Italia contemporanea. Il suo programma di riforma cattolica si salda con quello del Risorgimento nazionale, ma in modo che questo acquista significato nell'attuazione intera di quella. Il fallimento di tale programma ne costituisce il dramma interiore.

Il Ricasoli vuole uno Stato credente, ma indipendente ; conscio dei valori religiosi, ma forte nei limiti delle sue leggi. In esso l'individuo agisce con piena spontaneità, dato che da lui s' origina lo Stato stesso e la legge. Lo Stato non può realizzare la sua libertà senza fondare nel medesimo tempo la libertà della Chiesa, che deve pertanto essere libera in sè e nello Stato. La interiore libertà della Chiesa deve essere spontanea e farla l' individuo stesso che è cittadino e credente.

La mancata rispondenza dei fatti all' idea, il bisogno di una Chiesa consapevole dei nuovi orientamenti dello spirito e che quindi si modifichi senza estrinseche pressioni, il fatto dello stato laico costretto a mancare alle sue premesse liberali e ad attuare una trasformazione estrinseca e forzata degli istituti positivi ecclesiastici costituiscono il dramma del Ricasoli e del miglior cattolicismo liberale. E se il barone toscano ebbe in sè tale alto senso di civismo per affrontarlo, il cattolicismo liberale come moto politico vi trovò la causa della sua fine.

Dopo tale esperienza abbiamo solo scarsi conati di liberalismo nel seno del cattolicismo, col modernismo, per esempio, di cui il Landogna trova le più remote origini nel romanticismo e che, a sua detta, costituisce la negazione del cattolicismo, poichè il cattolicismo che dimostra veramente il contenuto di un dogma storico, esce, senza che egli stesso lo sappia, dalla essenza del dogma e quindi dalla Chiesa cat-

tolica. Peraltro, l'A. non manca di osservare come il modernismo rappresenti il maggiore sforzo che il cattolicismo abbia mai fatto o possa fare per riaffiatarsi col pensiero speculativo moderno, cioè riconciliarsi con la scienza. Ma questo sforzo era ed è destinato ad infrangersi contro l' intransigenza della Chiesa, ferma sulle vecchie posizioni, mentre il pensiero filosofico celebrava e celebra nella sua formula ultima l' infinita attualità dello spirito. Che davvero tra le due soluzioni totalitarie del pensiero filosofico e del pensiero ortodosso non ci sia alcuna soluzione mediana ? Il Landogna sembra negarlo. D'altra parte un problema così formidabile avrebbe avuto bisogno di maggiore sviluppo, mentre l'A. non vi dedica che poche pagine, le quali, se rappresentano un buon quadro d' insieme non possono esaurire un dibattito del genere, che il nostro scrittore stesso potrà, così ci auguriamo, affrontare più ampiamente e con sicuro dominio della vasta materia. Il presente saggio ci autorizza a sperarlo.

F. Battaglia.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

L' ipogeo degli Aureli. — « In merito alle proposte che sto per fare, dirà la critica se debbano accettarsi o respingersi, totalmente o parzialmente. Soltanto mi dispiacerebbe se ci si servisse di un particolare per esprimere un giudizio su tutto l'insieme. In un problema così oscuro, com'è quello che stiamo esaminando, noi dobbiamo discutere non per amore di polemica, ma per contribuire, sia pure in minimo grado, alla scoperta della verità ». Le oneste parole che il Cecchelli premette alla sua interpretazione dei freschi che ornano le parti dell' ipogeo scoperto nel '19 a Via L. Luzzatti (« Ipogei eretici e sincretistici di Roma ». I: *L'ipogeo degli Aureli.* Collana diretta da C. Galassi Paluzzi. Roma, Palombi, 1927) meritano di essere sollecitamente raccolte e prese alla lettera. Il momento è singolarmente propizio, sia per circostanze esterne sia per ragioni nascenti dalle stesse condizioni attuali della critica storico-archeologica, ad una discussione leale dei rapporti e delle interferenze fra archeologia cristiana e storia del cristianesimo antico. Notevoli ritrovamenti degli ultimi anni nel sottosuolo di Roma hanno imposto ai nostri archelogi, trovatisi improvvisamente dinanzi ad avanzi monumentali e artistici non riducibili ai consueti tipi della primitiva prassi cimiteriale cristiana, una serie di problemi, per risolvere i quali essi sono stati costretti ad ardite scorribande nella letteratura del cristianesimo nascente. Non ce la sentiremmo, in coscienza, di dire che gli storici del cristianesimo possano dichiararsi soddisfatti del loro metodo e consenzienti con le loro conclusioni. Può darsi che gli storici del cristianesimo abbiano fin qui troppo disdegnosamente trascurato e tenuto in non cale l'apporto prezioso che alla ricostruzione della più antica propaganda ed organizzazione evangelica a Roma potevano dare l'esplorazione e la interpretazione degli avanzi monumentali. Ma è indubitato, d'altro canto, che gli archeologi, assuefatti ad altro materiale di studio, hanno con eccessiva disinvoltura fatto ricorso alle testimonianze letterarie, per storcerne il significato a suffragio della loro ipotesi.

Non siamo i soli a dirlo. Proprio ieri, a proposito dei recenti scavi a San Sebastiano e della ostinazione degli archeologi nel ricavare un argomento a favore della traslazione delle salme apostoliche *ad catacumbas* dalle tracce ritrovatevi del *refrigerium*, il p. Delehaye ricordava, come noi non ci siamo stancati di fare fin dal 1911, che « non bisogna esagerare e che, se il culto dei martiri ha preso a prestito dal culto dei morti le sue prime manifestazioni, ben presto si spogliò di tutto ciò che la pietà verso i defunti poteva offrire di lugubre per sostituirvi sentimenti di letizia » (« Analecta Bollandiana » ottobre 1927, p. 302). Nel suo recente

notevolissimo saggio sulla primitiva arte cimiterrale cristiana, Paolo Styger, il primo scavatore ed illustratore di San Sebastiano, ha lasciato cadere questa osservazione, pregna di significati: « senza dubbio sarebbe molto interessante una indagine intorno all'origine dell'antica arte cristiana collegata ad una più propinqua conoscenza della qualità dei membri della prima comunità cristiana di Roma » (*Die altchristliche Grabenkunst.* München, Kösel, 1927, p. 89). Apprezzamento cotesto, data la nostra ancora titubante conoscenza delle prime origini del cristianesimo a Roma (donde l'eccezionale importanza dei saggi del nostro La Piana), che equivale a quest'altro: noi non siamo ancora in grado di pronunciare una parola sicura sulla natura e la genesi della primitiva arte sepolcrale cristiana. Per cui si capisce come opportunamente Oscar Beyer, tracciando un quadro rapido e suggestivo del mondo dalle catacombe, abbia premesso una descrizione sommaria della costituzione e e degli atteggiamenti della prima comunità credente (*Die Katakombenwelt.* Grundriss, Ursprung und Idee der Kunst in der römischen Christengemeinede. Tübingen, Mohr, 1927).

Come procedere con una seria verisimiglianza alla decifrazione del significato di nuove scene cimiteriali cristiane quando non sia preliminarmente assodato il metodo a norma del quale i cristiani primitivi usavano scegliere e porre evocazioni bibliche o simboli figurati nei luoghi ospitanti le salme dei loro defunti ? E pure è proprio sulla definizione di un tal metodo che manca completamente l'accordo. Più di un decennio fa arse in proposito una memoranda polemica. L'Achelis, riprendendo le idee dello Schultze, sostenne che le antiche rappresentazioni cristiane nascondevano un contenuto simbolico, il cui motivo centrale era costituito dalla fede nella resurrezione dei morti. Ludovico von Sybel, ribadendo le idee già espresse nella sua *Christliche Antike*, replicava che, pure accettato il carattere strettamente simbolico dell'antica arte cristiana, il suo motivo centrale doveva additarsi più tosto nell'ingresso dei defunti nella vita eterna. Nell'uno come nell'altro caso si sarebbe trattato di un contenuto specificamente escatologico. Ma tenevano conto questi studiosi della particolare e cangiante configurazione delle esperienze escatologiche nelle file dei primitivi cristiani ? Allora un nostro giovane archeologo, mirabilmente attrezzato per la sua disciplina, e la cui immatura dipartita è stata una iattura grave per questi studi, Francesco Fornari (ancora testè il Carcopino, riprendendo, fino ad esaurirla, l'illustrazione della così detta basilica di Porta Maggiore, rendeva omaggio alle ipotesi salde di lui, che ne fu il primo interprete), interveniva nel dibattito (v. « Bollettino di Letteratura critico-religiosa » I p. 173), e, pur procedendo con propositi di temperato sincretismo, che mirava a conciliare i punti di vista in contrasto, avvertiva la instabilità del terreno su cui si muoveva e ammoniva: « nell'interpretare le pitture delle catacombe bisogna sempre aver presente la destinazione di esse e il luogo in cui si trovavano, e non andare in cerca di spiegazioni troppo

complesse, perchè, quando si tratta di interpretare simbolicamente un dipinto, cioè di leggere in esso oltre ciò che è espresso dal linguaggio dell'arte, è facile lasciarsi trascinare dalle proprie idee preconcette : e una medesima rappresentanzione può assumere significati diversi se è guardata da diversi punti di vista. » Oggi, improvvisamente, lo Styger, non senza una certa audacia sovvertitrice, nel lavoro che abbiamo sopra citato e che reca in fronte tanto di approvazione ecclesiastica, si inscrive in falso contro ogni interpretazione simbolica delle raffigurazioni sepolcrali cristiane e, facendone un novero diligente e un'analisi minuta, patrocina la conclusione che esse sono, puramente e semplicemente, delle riproduzioni realistiche delle scene che la liturgia e la disciplina avevano rese familiari alla comunità credente. Come tutte le tesi di reazione, anche questa non manca di una certa aria di paradosso. È impossibile escludere dai motivi ispiranti l'arte delle catacombe una qualsiasi attitudine simbolistica. Una religione vivente in prevalenza di esperienze escatologiche, non può essersi limitata ad ornare le pareti dei « dormitori », nei quali i trapassati attendevano l'avvento del dì trionfale, con scene realisticamente desunte dai racconti dei suoi libri ufficiali. Ma lo Styger ha ottimo gioco contro la mania simbolistica, che, ad esempio, ha spinto un archeologo fino a rimproverare ai colleghi di non aver ricavato dagli antichi sarcofagi sufficiente sostegno al dogma della infallibilità pontificia !

In questo momento di incertezza metodologica e di revisione critica può sembrare intempestivo, per non dire altro, venir fuori, come fa il Cecchelli, con una nuova interpretazione simbolica degli affreschi, già troppo stiracchiati, dell'ipogeo del viale Manzoni. Ma non pronunciamo giudizi aprioristici.

Il saggio del Cecchelli ha, quanto meno, due parti egregiamente svolte : quella nella quale è fatta la descrizione del monumento e l'altra in cui sono impugnate alcune delle interpretazioni datene.

La tesi del Cecchelli è da lui esposta e suffragata con largo sfoggio di riferimenti e di induzioni. Egli stesso la riassume a conclusione della sua analisi : « L'inchiesta compiuta appoggia la presunzione che nel nostro ipogeo possano riconoscersi dei caratteri montanisti. In primo luogo vi sono due indizi : 1) la prevalenza dell'elemento femminile nella iniziazione : oltre agli arcosoli, il tondo centrale del cub. I culmina nella *epopteia* di una iniziata. Si potrebbe aggiungere che nel cubic. I (così vicino, per carattere eterodosso, al II) la creazione di Adamo è completata però dall'acquisto della conoscenza ad opera di Eva. Il velo delle iniziate indica i misti, ma nel contempo ricordo le vergini di cui parla Tertulliano. 2) La ostentazione della croce. Si aggiunga : la ostentazione del titolo di *virgo*. Altri indizi potrebbero essere : 1) la figurazione della Gerusalemme celeste, sia ricollegandola all'accentuato millenarismo montanista, sia prendendola per un esponente di quell'Apocalissi che fu tra i libri preferiti dai montanisti. 2) La figurazione di episodi derivati

da scritti giovannei (anche per ciò che riguarda l'avvento dell'Anticristo e la seconda venuta del Cristo). 3) Le immagini di carattere pastorale (Cristo e Buon Pastore). 4) Un quadro che, oltre alla seconda venuta del Cristo, può avere un secondo significato in relazione alla tipica repulsione montanista per le seconde nozze (il quadro di Ulisse nel quale è pure implicito l'episodio della resistenza di Penelope a contrarre nuovo matrimonio in seguito alla creduta morte di Ulisse). 5) La figurazione degli Apostoli (si sa che i Montanisti li ritenevano « pneumatici » se pure non ispirati dal Paraclito). 6) Le figurazioni di iniziati con libri o con verghe (che potrebbero ricordare la iniziazione carismatica e la venerazione per taluni libri, fra cui le raccolte di oracoli dei loro profeti. » Ma l'ottimo Cecchelli la sa anche molto più lunga e soggiunge « che la divisione in due parti dell'ipogeo, una di carattere più eterodosso e l'altra più ortodosso, potrebbe corrispondere alla scissione in due scuole della comunità romana, di cui una più allontanata dai dogmi della chiesa ufficiale ». Non c'è che dire : dopo la fantasia dei romanzieri alla Verne, viene, nella classifica generale, quella dei cultori di archeologia cristiana.

Se non ci fossimo impegnati a principio a « non servirci di particolari » potremmo sollevare un nugolo di obbiezioni alle successive enunciazioni del Cecchelli. Esemplificheremo soltanto. Sostenere il simbolismo montanista dei freschi dell' ipogeo e invocare l'epigrafe di Abercio a suffragio del simbolismo « cristiano » della scena del leggente sul monte fra le pecore è un controsenso. Chè Abercio è vescovo antimontanista e il linguaggio simbolico del suo epitaffio è anch'esso una protesta contro il realismo della setta carismatica e avventistica. (Cf. Eus. *H E.* v. 16.3). Immaginare che la figura femminile, aleggiante su uno dei banchettanti, sia l'εἴδωλον psichico del Cristo risorto, e appellarsi per questo a un oracolo di Priscilla nella testimonianza di Epifanio (*Pan.*, **49**), significa, nè più nè meno, perpetrare una mostruosa contaminazione di antropologia gnostica e di illuminismo paracletico, ripugnante ad ogni superficiale familiarità col cristianesimo del secondo secolo. Portare a suffragio della interpretazione ulissica, cristiana e montanistica insieme, della scena più misteriosa dell'ipogeo un passo di Ippolito (*Phil.*, VII. 13), ci sembra, se non ci inganniamo, sia fare un po' troppo a fidanza con la ingenua credulità dei lettori. Non è un parlare esatto dire che in quel passo Ippolito « paragona Ulisse a Cristo ricordando l'episodio delle Sirene » : si tratta più tosto di un ammonimento ai cristiani, ἐπιξητοῦντες τὸν εὔδιον λιμένα dell'ortodossia contro la lusinga ereticale. Nè più solido sostegno potrebbe offrire l'alto accenno ad Ulisse nei *Phil.* (IV. 14-17 Ed. Wendland, p. 48), con allusioni a strani calcoli onomastici e aritmologici. Sul significato del resto delle scene ulissiche nell'antica arte cimiteriale cristiana formula oggi riserve da non prendersi a gabbo lo Styger (*op. cit.*, p. 61 e ss.).

Ricavare dalla presenza dei *praenomina, Aurelii*, un argomento per supporre un collegamento fra l'ipogeo romano e le epigrafi monta-

nistiche della Frigia, significa dimenticare — cosa più tosto grave — che la *constitutio antoniniana* indusse una quantità enorme di nuovi cittadini ad adottarli.

Ma il Cecchelli vuole « un giudizio su tutto l'insieme » e noi glielo diamo senza eufemismi. Tutta la sua interpretazione è sofistica, di una duplice figura di sofisma: di petizione di principio e di *ignorantia elenchi*. Egli presuppone dimostrate, a proposito del montanismo, una quantità di cose che non lo sono affatto, e di cui pure ha bisogno per accreditare in qualche modo la sua tesi. E, di più, prescinde da una quantità di dati, sia positivi sia negativi, relativi al montanismo che, oggi, sono di dominio comune per gli storici del cristianesimo.

Sul carattere genericamente cristiano dell'ipogeo non ci la sentiremmo di dissentire dalla maggioranza degli esegeti delle sue scene. Adamo ed Eva nell'Eden, la croce, il leggente fra le pecore sono scene molto persuasive al riguardo. Per tutto il resto, la cautela e la discrezione non saranno mai esagerate.

Il Cecchelli, che si mostra così olimpicamente sicuro su quelli che potevano essere i presupposti e le preoccupazioni del montanismo romano agli albori del terzo secolo, ignora come invece la nostra effettiva conoscenza in proposito è lacunosa e claudicante. Egli mostra di ignorare perfino di nome il Lowlor, che al montanismo e alle sue concrete specificazioni in oriente e in occidente ha consacrato un saggio fondamentale. Egli ragiona come se il montanismo potesse raffigurarsi simile ad una conventicola di iniziati, mentre è movimento di massa, in reazione aperta all'esoterismo gnostico. Egli infine immagina possibile che in un monumento sepolcrale, gruppi di montanisti potessero aver vaghezza di rappresentare altro che fosse diverso dall'apparizione del Cristo vendicatore. Nella mancanza assoluta di ogni termine di confronto monumentale ad un'esegesi montanistica, come quella del Cecchelli, l'apparato dimostrativo può esser dato unicamente dalle fonti letterarie relative al montanismo. Ora queste ci danno una testimonianza che è decisamente incompatibile con un ciclo funerario figurato, come quello che il Cecchelli vorrebbe scoprire nei cubicoli del viale Manzoni.

Ernesto Buonaiuti.

La « Santa » Russia. — Ricordate le parole che ne *I Fratelli Karamàzov* Dostojevskij fa rivolgere dal grande Inquisitore al Cristo redivivo? « Oh, noi sapremo ben persuaderli che non possono essere liberi finchè non abbiano fatto gettito della loro libertà nelle nostre mani e non si siano sottomessi a noi... Essi sapranno apprezzare una volta per sempre il valore del servaggio. Gli uomini sono destinati ad essere disgraziati fino al giorno in cui non l'avranno appreso... Il gregge si ammasserà ancora una volta: ancora una volta si piegherà: e allora lo farà per sempre, per sempre noi daremo loro una modesta, ma tranquilla felicità, la felicità consentita a deboli creature, quali essi furono creati.

Oh, noi li sapremo ben convincere che non hanno alcun diritto di essere fieri... Sì, li obbligheremo a lavorare. Ma nei momenti liberi faremo sì che la loro vita sia un trastullo, accompagnato da canti, cori e danze innocenti. Oh, permetteremo anche ad essi di peccare, dappoichè essi sono deboli e fragili, ed essi, come altrettanti fanciulli, ci ameranno perchè li lasciamo peccare. Noi permetteremo o vieteremo ad essi di vivere con mogli o con amanti, di avere o no dei figli, secondo che essi saranno stati obbedienti o disobbedienti, ed essi ci saranno soggetti, pieni di gioia e di felicità... E tutti saranno a milioni, soddisfatti, meno quel centinaio di migliaia che li governano. Poichè noi solamente, noi che contempliamo il mistero, saremo infelici, noi che abbiamo preso sulle nostre spalle la maledizione che è nella conoscenza del bene e del male ». Lo spirito dell'Inquisizione è codificato nel gesuitismo. E il bolscevismo è il risultato della trasposizione dei principi gesuitici alla tattica rivoluzionaria. Il suo spirito è quello stesso della *ecclesia militans* di Ignazio di Lojola. In entrambi ritroviamo il postulato che il fine giustifica i mezzi. Per i gesuiti, l'esistenza e la prosperità dell'Ordine e della Chiesa ; per i bolscevici il regime sovietico e la dittatura del proletariato costituiscono il fine da raggiungersi mercè ogni mezzo. Entrambi gli istituti sono contrassegnati da un atteggiamento straordinariamente reazionario da un punto di vista culturale e politico. Ma l'affinamento spirituale della utilizzazione delle forze, quale si è venuto sviluppando nel gesuitismo, manca completamente al bolscevismo. Se dobbiamo chiamare il bolscevismo un ramo del gesuitismo, lo dobbiamo però definire un gesuitismo barbarico. Solo mercè la comprensione di questa stretta affinità tra il regime sovietico e la compagnia di Gesù, fra il materialismo apparentemente scientifico e il sistema gerarchico del Lojola, si può integralmente comprendere la vera natura del bolscevismo.

Questa la tesi finale della più ampia e meglio documentata illustrazione che il regime sovietico abbia avuto nell'Europa occidentale : alludiamo al recente grosso volume di Réné Fülöp-Miller : *The Mind and Face of Bolshevism.* An Examination of Cultural Life in Soviet Russia. (London, Putnam, first pubblished June 1927). La tesi, meno paradossale probabilmente di quanto non appaia a prima vista, non infirma, nè pur alla superficie, la perfetta oggettività della esposizione (il capitolo su Lenin ha quasi l'andatura di un panegirico). Le enunciazioni del resto e le descrizioni dell'autore sono accompagnate da una dotazione ineccepibile di pezze d'appoggio, rappresentate da fotografie illustranti la tecnica propagandistica e l'organizzazione culturale del regime sovietico. In sostanza, il libro, che si legge con un interesse appassionato, tende a mostrare, alla luce di dati inoppugnabili, come il bolscevismo — uno dei copiosi sconcertanti fenomeni dell'età contemporanea, sorto a dare inattese smentite alla più oculata esperienza storica — sia un fenomeno di fede e di religiosità, pur nella sua irreligiosità : vera laicizzazione,

del sogno millenaristico, come il Gerlich ebbe a proclamare nel 1920 (*Der Kommunismus als Lehre vom tausend jährigen Reich*).

Naturalmente, in questa rassegna del programma morale (o immorale, v. i ragguagli sull'organizzazione scolastica nei capp. X e XI) e culturale dal regime sovietico e dei mezzi posti in opera per attuarlo, l'analisi della crisi ecclesiastica in Russia in seguito alla rivoluzione bolscevica occupa un posto saliente. L'A. ci descrive minutamente, da una parte le scissioni della gerarchia, divisa ormai fra la chiesa fedele alla tradizione e le novità della così detta « chiesa vivente », dall'altra il pullulare improvviso di forme mistiche e superstiziose, che rappresentano un enorme regresso in fatto di esperienza del « sacro ». L'A. documenta copiosamente la reazione che l'imposizione brutale del materialismo e l'oscena campagna mirante alla scristianizzazione delle masse sta, fatalmente, suscitando. Tra i sintomi ch'egli segnala, uno è dato dalla crescente ondata di simpatia verso Roma. « Potrebbe verificarsi che la propaganda del Governo sovietico contro la chiesa, determini, in ultima analisi, la rovina della chiesa bizantina, solamente per far posto al cattolicismo romano » (p. 252). Ma tale evento potrebbe verificarsi solo in un secondo momento. Oggi sono forme strane di reviviscenza paganamente feticistica che si contrappongono al grossolano materialismo della predicazione bolscevica.

Nessuna meraviglia del resto. La storia è il campo della eterogeneità dei fini e delle realizzazioni per antitesi. E come i veri e rari progressi spirituali dell' umanità sono solamente il risultato delle grandi speranze ultraterrene, le involuzioni morali sono la ripercussione fatale ed immancabile delle visuali troppo anguste e dei programmi realistici troppo aderenti alla terra e ai suoi valori caduchi.

e. b.

La Bibbia di Giovanni Luzzi. — Con una lentezza forse maggiore di quella che non si sarebbe aspettata al principio della pubblicazione, ma che è ad ogni modo perfettamente spiegabile, dati gli ostacoli che sogliono crearsi in Italia a pubblicazioni di simil genere, « La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata da Giovanni Luzzi » continua a veder la luce nelle singole parti preannunciate. Dopo il *Pentateuco* e due volumi de *Gli Agiografi*, è ora la volta del volume di introduzione generale : *La Bibbia : sua storia e storia d'Israele* (con tavole cronologiche, cinque carte geografiche e quarantanove tavole illustrate fuori testo) e del volume dei *I Profeti* della prima serie (Giosuè, Giudici, Samuele, Re, con introduzioni, quattro carte geografiche e ventotto tavole fuori testo. Firenze, Società editrice « Fides et Amor »). La introduzione contiene una rapida ed elementare storia della Bibbia, esposta con grande perspicuità e lucidezza, e ripartita in otto capitoli : nozioni preliminari ; gli autografi e i manoscritti dell'Antico Testamento ; gli autografi, i manoscritti del Nuovo testamento ; i grandi codici onciali

della Bibbia; origine e formazione delle due collezioni della Bibbia; storia del testo; le traduzioni della Bibbia fino all'invenzione della stampa (traduzioni greche; gli Esapli di Origene e altre recensioni dei Settanta: Esichio e Luciano; traduzioni semitiche; traduzioni latine); le traduzioni della Bibbia dell' invenzione della stampa ai giorni nostri. Contiene inoltre una storia d'Israele, suddivisa in quattordici sintetiche sezioni: il nome; le origini; il paese; l'età patriarcale; Israele in Egitto; l'Esodo: Israele nel deserto; la conquista; l'età eroica; la Monarchia, la Monarchia scissa nei due regni d'Israele e di Giuda; l'esilio e il ritorno in patria; Israele nel periodo ellenico; l'antico eroismo rivive ne' gloriosi Maccabei; il periodo asmoneo o dei re sacerdoti; il periodo romano o l'agonia e la fine. — Naturalmente, nè la registrazione sommaria delle conoscenze nostre, relative alla trasmissione manoscritta dei testi biblici, nè la rievocazione a grandi linee delle vicende storiche del popolo israelitico fino alla catastrofe politica del 70, hanno qui di mira il manipolo degli specialisti. Al contrario, si propongono esclusivamente di condensare i risultati delle loro indagini tecniche, con molta parsimonia e con molta cautela, senza scendere a disquisizioni minute e senza accogliere conclusioni immature, ad uso del gran pubblico dei lettori italiani, le cui conoscenze e la cui preparazione in fatto di Bibbia sono quanto di più rudimentale si possa immaginare. E per quanto riguarda l'attuazione di simile piano e il raggiungimento di simile scopo, il Luzzi ha fatto veramente del suo meglio. Per quanto concerne la versione dei *Nebiim* della prima serie, secondo la nomenclatura del canone ebraico che il Luzzi si è proposto di seguire, occorre a pena soggiungere che essa è ricca dei medesimi pregi che abbiamo già riconosciuto nei volumi già apparsi: sopratutto è una versione snella ed elegante, fatta essa stessa per invogliare alla lettura, qualora anche il testo non possedesse tutto quell'enorme valore religioso che possiede, e che lo impone alla conoscenza di ogni persona in cui sia una vitalità spirituale.

La nobilissima iniziativa assunta dal Luzzi e perseguita con animosa abnegazione e con chiaroveggente pertinacia ha provocato iniziative parallele. Dobbiamo riconoscere che per larghezza di visuali critiche e in pari tempo per squisitezza di senso religioso, la sua conserva, inattaccabile, un primato, che fa del suo lavoro uan delle espressioni più insigni del movimento scientifico-religioso in Italia nella nostra generazione.

e. b.

Gli « opuscula » di san Tommaso. — « L'edizione degli opuscoli di San Tommaso divulgata nel 1881 dalla casa editrice Lethielleux, era esaurita. Non esistendone altre in commercio era compito urgente offrire al pubblico il mezzo di procurarsi questi scritti che si trovano solamente nelle raccolte delle opere complete, divenute anch'esse rarissime, inaccessibili, per il loro prezzo, alla maggior parte degli studiosi

e dei devoti del tomismo. Alla nuova edizione si son fatti subire quei miglioramenti di cui era suscettibile. » E della bisogna è stato incaricato dal Lethielleux uno dei più esperti conoscitori della primitiva storia del tomismo, il Mandonnet, Ord. Pred. il quale manda ora innanzi alla edizione degli « Opuscula omnia (sancti Thomae), genuina quidem nec non spuria melioris notae debito ordine disposita » una *Introduction* (Parisiis, sumptibus Lethielleux, 1927) nella quale è tracciata, su linee schematiche magistrali, la storia della collezione. Il Mandonnet l'aveva già sommariamente ricostruita nel suo saggio *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* del 1910. Le sue opinioni non sono sostanzialmente cambiate da allora, per quanto siano state sottoposte a contestazioni da altri studiosi delle origini tomistiche. Il M. ora le corrobora attraverso una dimostrazione meglio elaborata. Secondo il M. la collezione degli opuscoli è passata attraverso una doppia fase : una fase di formazione con scritti autentici e una fase di contaminazione operatasi con la successiva annessione al fondo primitivo di un numero crescente di scritti pseudoepigrafi. La prima fase cade tutta nel secolo decimoterzo : la seconda va dalla fine di questo fino alle prime edizioni degli opuscoli, al tramonto del secolo decimoquinto, la prima fase a sua volta abbraccia due momenti : la costituzione del gruppo dei venticinque opuscoli, e quella del gruppo dei trentadue. Il M. con il sussidio di una larga esplorazione paleografica e mercè il collegamento suggeritogli da una ipotesi ingegnosa che può però offrire il fianco a qualche esitazione (il M. fa tesoro di una postilla di Reginaldo da Piperno in un codice di « expositio biblica » esistente in « une bibliothèque privée de Rome » per indicare in lui l'estensore del catalogo ufficiale, quale fu presentato al processo di canonizzazione l'8 agosto 1319 da Bartolomeo da Capua), cerca di risalire alla fonte più antica e più autorevole per individuare il primo novero degli scritti dell'Angelico. E dopo aver ricavato la luce che è possimile chiedere all'ancora incompiuta conoscenza dei manoscritti di San Tommaso (il M. fa gran tesoro del cod. 31, classis VI. theologici della Marciana), esplora le ragioni che suggerirono la raccolta dei 32 opuscoli e rilevata l'importanza del cod. 238 della Biblioteca di Santa Genoveffa a Parigi, finisce con il segnalare le tappe progressive della introduzione degli apocrifi e le prime edizioni. Studio, in complesso, di un tecnico d'eccezione il cui nome costituisce la migliore garanzia della serietà e autorevolezza della nuova, ben venuta, edizione.

e. b,

Monografie cisterciensi. — A parecchi titoli la dotta monografia che Carlo Wilkes, allievo del Levison a Bonn, ha consacrato alla badia cisterciense di Himmerode, nella diocesi di Treviri, nell' Eifel, merita ,sebbene con qualche ritardo, di essere qui segnalata (*Die Zisterzienserabtei Himmerode in* 12 *und* 13 *Jahrhundert.* Münster i. W., Aschendorff, 1924.) Il volume fa parte della raccolta dei « Beiträge zur Geschi-

chte des alten Mönchtums », diretta dall'abbate Herwegen, nella quale altri due saggi, quello del Pauen su Heisterbach e quello del Kühn sul Gran-San-Martino di Colonia, già hanno illustrato l'economia delle badie cisterciensi. Innanzi tutto perchè essa costituisce un eccellente esempio di quella che dovrebbe essere anche fra noi la ricostruzione erudita di quel che è stata, nei secoli duodecimo e decimoterzo, la vasta opera di colonizzazione e di bonifica compiuta dall'ordine cisterciense nei luoghi più inospitali d'Italia, qui nel Lazio in particolare. In secondo luogo perchè tra le fonti letterarie più importanti utilizzate dal Wilkes figura quella *Vita Davidis monachi*, pubblicata dall'Helsius nel 1641 nel suo *Manipulus rerum memorabilium claustri Hemmerondensis*, in cui sono narrate le gesta di questo monaco, che, fiorentino di origine, fu mandato tra i primi da san Bernardo a Himmerode, dove moriva nel 1179. Il Levison aveva sostenuto che questa *Vita* poteva aver rappresentato una fonte per il *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach. Il Wilkes propone più tosto l'ipotesi che entrambi gli scritti attingano da una fonte comune. Ma la più ricca suppellettile documentaria è stata al Wilkes fornita dai vecchi archivi della Badia, trasferiti fin dal 1802 a Colonia. L'A. ne ha ricavato una evocazione scrupolosa della vita economica ed amministrativa della Badia, testè ritornata all'ufficiatura monastica, nel periodo della sua migliore fioritura. Dopo una rapida introduzione, testuale e storica, il W. ricostruisce la storia esterna del cenobio e ne studia poi l'organizzazione interna e i possessi terrieri, con una sottile acribia, che nulla lascia più da tentare e da desiderare sull'argomento.

p. b.

L'Islam contemporaneo. — Sebbene ispirata da intenti di propaganda politica, la serie di conferenze organizzata dalla « Société des Anciens Elèves et Elèves de l'Ecole libre des Sciences Politiques » a Parigi ed ora pubblicata in volumetto : *L'Islam et la politique contemporaine* (Paris, Alcan, 1927) racchiude un rilevante interesse storico-religioso, chè, nel suo insieme, costituisce un sagace bilancio della essenza dell'Islam e della sua funzione nella storia della civiltà. Le cinque conferenze (L'Islam, del Gaudefroy-Demombynes ; L'Islam e l'Estremo Oriente, di M. Granet ; l'Islam e il prossimo Oriente, di R. Pinon ; L'Islam e l'Africa settentrionale, di A. Bernard; l'Islam e le potenze europee, di L. Massignon), ciascuna affidata ad un tecnico, sono veramente mirabili per chiarezza e larghezza di cognizioni e di dati. Non mancano, naturalmente, le asserzioni discutibili e le valutazioni, strettamente politico-coloniali, soggette a cauzione. Ma il pubblico dei lettori potrà gustarle e tranne vantaggio non meno del pubblico degli ascoltatori. Abbiamo in particolar modo apprezzato quella dedicata alla propaganda e alla diffusione musulmana nell'Africa del nord, dove non mancano opportune presupposizioni travalicanti il tema specifico. Questa, ad esempio : « la storia dell'Africa del nord, per quanto remotamente si

risalga nel tempo, è essenzialmente una storia religiosa. Il paese sembra del resto particolarmente incline all'eresia. Ha rappresentato una parte importante nella storia del cristianesimo, poi ha abbracciato lo scisma donatista (veramente il donatismo non costituisce che in apparenza una deviazione nel cristianesimo africano). Si è convertito all'Islam, ma ha ben presto aderito all'eresia carescita. I movimenti almoravida, almohada, hanno origini religiose: sono altrettante forme berberiche dell'Islam. In nome della religione Abd-el-Kader e molti altri ci hanno combattuto. La religione rappresenta l'unico collegamento di queste tribù innumerevoli, ostili le une alle altre, sprovviste di qualsiasi sentimento nazionale. Solo la religione, fino ai nostri giorni, è stata capace di stringere insieme gli indigeni, in maniera del resto abbastanza imperfetta ».

p. b.

Tabu. — Continuasi a pubblicare presso l'editore Paul Geuthner di Parigi la versione francese del ciclo di opere che James George Frazer ha consacrato alla religiosità comparata, dai primitivi alle forme più alte della iniziazione misteriosofica, sotto il titolo « Il ramoscello d'oro ». Ora è la volta del volume: *Tabou et les périls de l'âme.* (Traduction française par N. Peyre. Paris, 1927). È nota la storia di questo vocabolo, che ha ormai conquistato diritto di cittadinanza nella discipline storico-religiose ed etnografiche. Il termine è preso a prestito dai selvaggi. Nel linguaggio polinesiano, da cui deriva, designa un sistema rimarchevole che ha svolto una profonda efficacia sulla vita politica, sociale e religiosa degli indigeni dell'Oceania, come delle isole della Polinesia e della Melanesia, instillando sopra tutto un rispetto superstizioso per la persona dei nobili e per i diritti della proprietà privata. Quando nel 1886, Robertson Smith incaricò il Frazer di scrivere un articolo sul *tabu* per la nona edizione della « Encyclopaedia Britannica », questi pensava che l'instituto in questione fosse proprio delle razze brune o nere del Pacifico. Uno studio minuto delle relazioni dei viaggiatori portò a conclusioni diverse. Le analogie che il sistema del *tabu* tradisce con le superstizioni non solamente dei selvaggi di altre parti del mondo, bensì anche delle razze incivilite dell'antichità, erano troppo copiose e impressionanti per poter essere trascurate. Il Frazer ne giunse alla conclusione che il *tabu* è semplicemente uno dei numerosi sistemi affini di superstizione che, presso molte, se pure non tutte le razze umane, hanno contribuito in sensibile misura all'educazione sociale del genere umano. Il Robertson Smith accogliendo le idee del Frazer, ne fece un'applicazione geniale alla religione semitica. Da allora la importanza del *tabu* è stata universalmente riconosciuta: è diventato, può dirsi, un luogo comune della antropologia. Questo volume espone, con quella larghezza di informazioni del Frazer che è letteralmente stupefacente, i principi del *tabu*, nella loro peculiaro applicazione a personaggi sacri, come re e sacerdoti.

Libro fondamentale per ogni studioso di religione comparate.

p. b.

Israele nel mondo. — È una rassegna della diaspora giudaica nel mondo, quella che E. Eberlin ha dettato per la collezione « Judaisme » diretta da P. L. Couchond: *Les Juifs d'aujurdhui* (Paris, Rieder). Rassegna apologetica e polemica. Apologetica per la razza: « La diaspora è riguardata da molti storici come un fenomeno senza l'uguale in tutta la storia universale. Si tratta di un esempio senza pari di nazionalità, la quale è riuscita a sussistere e a progredire indipendentemente dai quadri statali, solamente in virtù della solidarietà etnica, della quale una vasta legislazione basata sul rispetto della personalità individuale di ogni Israelita ha fissato i principi direttivi ». Polemica contro tutti che in qualche modo abbiano avuto ed abbiano dei torti al cospetto di Israele. Particolarmente presa a partito l'Inghilterra, per la gestione del suo mandato palestinese. Lo scrittore non risparmia i suoi fratelli di fede: non risparmia nè pure il sionismo, nelle sue gradazioni. « Gli uni (Weitzmann e colleghi) chiedono denaro, e di nuovo denaro, sempre denaro. Gli altri (Iasotinsky e i suoi amici) reclamano — rispettosamente ma fermanente — dall' Inghilterra l'adempimento dei suoi impegni: sempre la politica delle suppliche, delle richieste, del denaro, la politica della porta angusta, invece di una politica decisa, ardita, coerente ». La quale, se ben si capisce, dovrebbe consistere nell'innestare la causa di Israele su quella della rivoluzione più vasta e più profonda. « Più una rivoluzione è radicale, e maggior dose di libertà e di uguaglianza ne risulta per gli ebrei » (p. 201). Nonostante il suo partito preso e la passione di parte, che non manca di pesare pur sulle cifre delle statistiche, il volumetto si legge con profitto.

p. b.

« I grandi cuori ». — Titolo, squisitamente francese di una nuova collezione, inaugurata, presso l'editore Flammarion di Parigi, con due volumi: il primo del Jammes, *Lavigerie*, il secondo del Goyau, *Saint Bernard* (« Les grands coeurs »). Il Goyau ha larghissimamente utilizzato la grossa biografia bernardiana del Vacandard: lo dice egli schiettamente nella prima pagina del volume, lo possiamo avvertire ad ogni piè sospinto leggendolo. Ma il materiale condensato ed esplorato dal Vacandard è dal Goyau rivissuto e rielaborato in una forma d'arte tersa e appassionante. Il profilo ch'egli ha tracciato del monaco cisterciense, che ha dominato con la fiamma della sua esperienza mistica la spiritualità del secolo duodecimo, è di una vivezza eloquente. Contentiamoci di questa qualità del volume. Anche se vi mancano indagini personali sulla religiosità di San Bernardo, che possano stare a fronte con quelle recenti del Linhardt e se vi si desiderano valutazioni più precise sul contributo di San Bernardo allo sviluppo dell'ecclesiasticismo medioevale, come quelle formulate da Heiler nel suo *Katholizismus*.

e. b.

«**Symbolae Osloenses**». — È stato pubblicato il V fascicolo delle « Symbolae Osloenses » che la « Societas graeco-latina » cura ad Oslo sotto la direzione di S. Eitrem e Gunar Rudberg, sussidiata dal « Nansenfondet ». (Osloae, in aedibus Some et Sociorum, 1927). Di argomenti attinenti a materie religiose questo fascicolo contiene 1. un saggio sottile di Lyder Brun sulla visione di Dio del Cristo giovanneo (*Die Gottesschau des johanneischen Christus*, pp. 1-22). Il D. vuole rispondere al quesito: il Cristo giovanneo ha portato il contenuto della sua predicazione dal cielo, dalla sua preesistenza? Ha egli ripetuto sulla terra quel che ha *visto* e *udito* in cielo nella sua esistenza preterrena? Si comprende come un quesito di tal genere investa tutta la teodicea del quarto evangelista. Il B. lo risolve prendendo in esame — un esame misurato e prudente — specialmente il c. III e insinuando la conclusione che è da escludere un rimando del Cristo giovanneo a una visione e a una conoscenza preterrena. 2. Uno studio, in continuazione ad altri precedenti, di S. Eitren sui quattro elementi nella iniziazione dei misteri (*Die vier Elemente in der Mysterienweihe* pp. 39-59). Veramente, questa volta, si tratta di una serie di osservazioni che solo indirettamente si collegano alla dottrina degli elementi nei misteri. Ma tali osservazioni, attinenti più tosto genericamente alla dottrina degli elementi nel pensiero religioso del mondo antico, sono ad ogni modo preziose per la raffigurazione dello sfondo mistico-colturale, in cui si muove l'esperienza misteriosofica. L'Eitrem passa così in rassegna la concezione divina degli elementi naturali presso i persiani, presso gli sciti, presso i greci, da Creta ai presocratici. 3. Una serie di osservazioni che per la esegesi del Nuovo Testamento Antonio Fridrichsen ricava dalla *Varia Historia* di Eliano (*Observationen zum N. T. aus Aelians Varia Historia* pp. 60-66): parallelismi idiomatici e stilistici alcuni veramente notevoli, da aggiungere proficuamente ai nostri dizionari neotestamentari.

p. b.

RASSEGNA DI RIVISTE

Antonianum, 1927, fasc. 1-2 (dedicato a San Francesco). *Studia recentia circa vitam Sti Francisci.* (p. J. Pon y Marti) Rassegna bibliografica assai accurata della più recente letteratura critica concernente gli « opuscula » antichissimi, la protoregola, le varie Leggende ecc. *Franciscus vir catholicus et totus apostolicus* (p. L. Lemmens . La parte più interessante dell'articolo riguarda i primordi delle missioni dei minori in Asia, in Africa, ed in Europa.) *S. Franciscus fuitne angelus sexti sigilli?* (p. St. Bihel) Interessante articolo sul quale ritorneremo; il primo assertore che il Santo fu l'angelo del sesto sigillo fu Gerardo da Borgo San Donnino (1254). *S. Francesco ed i francescani nella vita di S. Caterina da Siena* (p. I. Taurisano). La Santa parlò con ammirazione di S. Fr. nel dialogo; fu in relazione con vari francescani anzi conobbe tutti i fatti salienti della vita di S. Fr.; documenti inediti. *De officio divino in ordine minorum iuxta S. Bonaventuram* (p. w. Lampen). S. Bonaventura, quanto alla durata dell'ufficio divino fece poche concessioni a quelli che lo volevano notevolmente abbreviato; lasciò esatte prescrizioni sul modo di recitarlo e più volte esplicò i motivi ed il significato dell'ufficio. Compose un ufficio egli stesso, del quale si pone ora in chiaro il titolo, il tempo, ed il testo. Nei vari capitoli generali si curò sempre dell'ufficio. *De Studio juris canonici in ordine fr. min. saec.* XIII (p. B. Kurtscheid). Si iniziò senza dubbio in quel secolo; vantò le somme di Enrico da Merseburo, di Balduino dal Brandeburgo e di Giovanni Erfordiese. Esame dei codd. della Summa Henrici. *Liber exemplorum fr. min. saec.* XII (p. L. Oliger) Pubblica estratti di un inedito codice ottoboniano contenente una importante raccolta di aneddoti relativi a S, Francesco ed ai primordi della vita dell'ordine. Il libro si riferisce a fatti avvenuti prima del 1280 *Miscellanea.* S. Franciscus cognovitne pseudo-Turpinum ?

Archivum franciscanum historicum. 1926, fasc. 4 (dedicato a San Francesco) *De nomine S. Francisci* (p. M. Bihl). Contro la tradizione, che tale nome fosse portato per la prima volta dal Santo, dimostra l'autore con copiosissimi esempi che, dagli inizi del sec. XI in poi, il nome fu abbastanza comune, sia all'estero, e sia in Italia. *Autour de la rencontre à Florence de S. François et du card. Hugolin* (p. A. Callebaut). Conferma la notizia dell'incontro, avvenuto nell'estate del 1227; è impossibile che sia avvenuto nel 1221. *De sancto Francisco Christum praedicante coram sultanum Aegypti.* (p. L. Lemmens). Esame critico delle fonti. *Das aktive Verhältnis des hl. Franz-*

zur bildenden Kunst (p. R. Boving) Vuol dimostrare l'influenza esercitata dal Santo e dai suoi seguaci sull'arte, ma a parer nostro non giunge a chiara conclusione. *Vita e miracoli di S. Francesco nelle tavole istoriate dei secoli* XIII e XIV. (p. B. Bughetti) Utile repertorio con l'indicazione delle fonti cui si sono ispirati gli artisti. Non esiste un vero ritratto del Santo. *De spiritu S. Francisci in operibus S. Gertrudis Magnae* (p. w. Lampen) Esame delle relazioni e delle affinità spirituali intercedenti tra S. Francesco e la santa mistica cisterciense, vissuta nel convento di Helfta dal 1262 al 1302. *Saint François et la liturgie de la chapelle papale* (p. E. Clop.) Adottò il breviario ed il messale in uso alla Curia romana per varie ragioni, tra cui quella della praticità del breviario e della sua uniformità Esame minuzioso della liturgia francescana primitiva nella modificazione codificata da Nicola IV. I francescani cantavano l'ufficio, contrariamente all'asserzione del Batiffol, ma non avevano canti propri. *The franciscan school at Oxford in the* XIII *century* (A. G. Little) Origine della scuola francescana (1229) sue relazioni con l'Università ; serie dei lettori in teologia e dei baccellieri. *Fr. Thomas d'York. La premiére somme métaphysique du* XII *siècle* (p. E. Longpré) Vita di Tommaso lettore, ed autore di un trattato polemico e del « Sapientiale », la migliore metafisica del sec. XIII. Accurato esame di quest'opera. *Miscellanea. De quodam elenco Assisano testium oculatorum S. Francisci stigmatum ; di un presunto nuovo ritratto di S, Francesco ; la tavola di S. Chiara nella sua Basilica d'Assisi.*

Memorie domenicane. 1926. fasc. 3. — *La cattedra del testo di S. Tommaso d'Aquino nella R. Università di Napoli* (Fr. Scadone). Fu istituita nel 1617 e durò fino al 1806, sempre retta da frati domenicani.

Stessa rivista, fasc. 5. — *Il Chiostro della Minerva ed il primo libro con figure stampato in Italia* (L. De Gregori ; continua nel fasc. 6) Il libro, del 1467, riproduce gli affreschi esistenti nello scomparso chiostro del Torquemada.

Stessa rivista, fasc. 6. — *I Domenicani nel carteggio di Paolo Guinigi* (E. Lazzareschi). Il signore di Lucca predilesse sempre, i domenicani ed il loro convento di San Romano, occupandosi perfino di ricondurlo a disciplina regolare ; corrispose anche con la b. Chiara Gambacorta. Nuovi documenti illustrano il passaggio di Gregorio XII per Lucca. — *L'insegnamento domenicano in Roma* (p. I. Taurisano ; continua). Adduce nuove argomentazioni alla tesi che lo studio teologico della Curia papale fu fondato da Onorio III e che San Domenico vi insegnò, iniziando così personalmente la serie dei maestri del Sacro Palazzo, cui appartenne Alberto Magno, ma non San Tommaso.

Stessa rivista. 1927, fasc. 1. — *Di un codice savonaroliano del Museo di Padova* (A. Mancini). Contiene numerosi scritti savonaroliani di cui l'a. dà l'elenco.

Stessa rivista, fasc. 2. — *Fra Tommaso Stella predicatore e vescovo domenicano e Girolamo Muzio di Capodistria* (mons. P. Paschini). Fine dello studio già iniziato; la fondazione d'un'Accademia a Capodistria e le opposizioni del Muzio nel campo religioso determinarono l'intervento dello Stella.

The Harvard Theological Review (aprile 1927) *A new fragment of the Shepherd of Hermas: Michigan papyrus* 44-H (Campbell Bonner). Un nuovo frammento del *Pastore* nel fondo di papiri dell'Università di Michigan (44 H): precisamente Mand. II° 6-7. Parecchie varianti dal testo dell'Athos. Conclusione: « quando noi studiamo il carattere peculiare di questo testo e riflettiamo che rappresenta il più antico frammento superstite di uno scritto che si ritenne appartenente al canone scritturale (fine del secondo secolo), è impossibile non riguardare con diffidenza gli sforzi miranti a ricostruire un testo « originale e primitivo » di simili scritti. Vi sono molti indizi per pensare che per un certo periodo nella storia della chiesa gli scrittori che trascrivevano anche i testi ritenuti sacri usarono del privilegio di introdurvi correzioni grammaticali e stilistiche. Sempre più credito deve concedersi alla riabilitazione del testo occidentale del Nuovo Testamento. Forse noi abbiamo nel codice di Michigan una traccia parziale di una specie di testo occidentale di Erma: un testo cioè del secondo e dell'incipiente terzo secolo, pieno di volgarismi e di irregolarità, dovuti non solamente a correzioni, ma anche a meno giustificabili alterazioni germogliate dal ghiribizzo del copista, lontanissimo pertanto dal testo normalizzato, quale si foggiò nell'epoca del trionfo ecclesiastico e quale è a noi attestato dal manoscritto dell'Athos. » — *Manichaeism and Augustine's Idea of massa perditionis* (E. Buonaiuti) Seguito a *The Genesis of St. Augustine's Idea of original sin.* Conclusione: « ricavando dall'Ambrosiastro il vocabolo *massa* e adottando questo caratteristico modo di esprimersi per indicare l'umana solidarietà nel peccato, Agostino era ricondotto ad una nozione fondamentale, con la quale si era familiarizzato, all'epoca della sua iniziazione manichea: » la nozione della Bolos, quale appare largamente nella superstite letteratura manichea. Onde è lecito arguire: « se noi riflettiamo che dagli inizi del quinto secolo all'epoca della Riforma e del Giansenismo le grandi crisi della teologia cattolica sono state sempre contrassegnate da un ripullulare delle controversie a proposito della grazia, siamo indotti a pensare che la vittoria della ortodossia sul dualismo fu sempre più apparente che reale e che la vitalità dell'ortodossia è dovuta al fermentare costante del sistema opposto, alla sopravvivenza di premesse manichee nel pensiero e nella vita del cristianesimo. » *A ninth-century commentator on the Gospel according to Matthew* (L. W. Laistner): è Cristiano di Stavelot.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1927